LE SYSTÈME DU MONDE

Pierre DUHEM

MEMBRE DE L'INSTITUT

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE BORDEAUX

LE SYSTÈME DU MONDE

HISTOIRE DES DOCTRINES COSMOLOGIQUES DE PLATON A COPERNIC

TOME V

PARIS

LIBRAIRIE SCIENTIFIQUE A. HERMANN ET FILS

LIBRAIRES DE S. M. LE ROI DE SUÈDE

6, RUE DE LA SORBONNE, 6

1917

TROISIÈME PARTIE

LA CRUE DE L'ARISTOTÉLISME

(Suite)

CHAPITRE IV

AVICÉBRON

SALOMON BEN GABIROL, DIT AVICÉBRON. — SA THÉORIE DE LA MATIÈRE ET DE LA FORME

Peu après la mort d'Avicenne, la Philosophie pénétra en Espagne ; ce fut un Juif qui s'en fit l'introducteur, mais un Juif qui écrivait en arabe.

Vers 1045, en effet, un Israélite avait, à Saragosse, la réputation de poëte habile en la langue des Musulmans ; il se nommait Salomon ben Gabirol ; il mourut à Malaga en 1070, selon les uns, en 1050, selon les autres. Outre ses poésies, Ibn Gabirol avait composé divers traités philosophiques dont un, la *Source de vie* (*Fons vitæ*), est parvenu aux Scolastiques latins et, de là, jusqu'à nous [1].

Dans cette traduction, le nom de l'auteur, Ibn Gabirol en arabe et Aben Gabirol en hébreu, est devenu d'abord Avencebrol, puis, par une série de déformations, Avicébron.

La version latine du *Fons vitæ* [2] est due au collège de traducteurs qui travaillait sous les auspices de Don Raimon, archevêque de Tolède ; déjà soupçonné par Jourdain, ce fait a été mis hors de doute par la découverte que fit Seyerlen, à la Bibliothèque Mazarine, d'un manuscrit, le ms. n° 510, que terminent ce colophon et ces vers :

« *Finitus est tractatus quintus, qui est de materia universali et*

1. Voir : S. Munk, *Ibn-Gebirol, ses écrits et sa philosophie* (*Mélanges de Philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, pp. 151 sqq.). — Frank, *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, art. *Avicebron*. — Cl. Baeumker, *Prolegomena* de l'édition du *Fons vitæ* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. I, Heft. II, pp. I-XXII ; Münster, 1895).

2. Cette version a été publiée : Avencebrolis (Ibn Gebirol) *Fons vitæ ex Arabico in Latinum translatus ab* Johanne Hispano *et* Dominico Gundissalino. Ex codicibus Parisinis, Amploniano, Columbino primum edidit Clemens Baeumker. (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. I, Münster, 1892, pp. 1-339).

forma universali, et ex ejus consummatione consummatus est totus liber, cum auxilio Dei et ejus misericordia.

Libro prescripto sit laus et gloria Christo,
Per quem finitur quod ad ejus nomen initur.
Transtulit Hispanis interpres lingua Iohannis
Hunc ex arabico, non absque juvante Domingo. »

C'est donc bien à la collaboration de Jean de Luna et de Dominique Gondisalvi que les Scolastiques latins durent la connaissance du *Fons vitæ*, dont ils firent si grand usage.

Dominique Gondisalvi (Gundissalinus) fut le premier qui fit, au *Fons vitæ*, de fréquents emprunts : on les peut reconnaître dans ses divers écrits philosophiques, en particulier dans ce *De unitate* qui fut longtemps attribué à Boëce [1]. Après lui, Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand, Saint Thomas d'Aquin, Jean de Duns Scot devaient, à l'envi, citer le traité d'Avicébron [2]; la doctrine du Rabbin de Malaga leur semblait si fortement teintée de Christianisme, que plusieurs d'entre eux se demandèrent si l'auteur n'avait pas été chrétien. Il fut même composé, sans doute au XIIIe siècle, un abrégé du *Fons vitæ* ; un exemplaire manuscrit de cet abrégé, conservé au couvent cistercien de Lilienfeld, a permis à M. Bäumker d'en publier le texte [3].

Durant ce même XIIIe siècle, d'ailleurs, la connaissance du *Fons vitæ* dut se répandre également parmi les coreligionnaires de Salomon ben Gabirol, car une version hébraïque en fut alors donnée par le rabbin espagnol Ibn Falaqera ; de cette version, S. Munk a publié une traduction française [4].

Le titre complet de l'ouvrage d'Avicébron est, dans la traduction de Jean de Luna et de Dominique Gondisalvi : *Liber fontis vitæ, de prima parte sapientiæ, id est scientia de materia et forma universali*. Ce titre nous explique comment certains Scolastiques, Guillaume d'Auvergne par exemple, ont pu être conduits à l'appeler *Fons sapientiæ* au lieu de *Fons vitæ* ; mais surtout, il nous avertit que ce traité n'est pas l'exposé complet de la Philosophie

1. PAUL CORRENS, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des* DOMINICUS GUNDISALVI *De Unitate (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. I, Heft. I, Münster, 1893 ; pp. 1-56).

2. M. JOËL, *Ibn-Gebirol's (Avicebrons) Bedeutung für die Geschichte der Philosophie* ; 1857. (M. JOËL, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, Bd. I, Breslau, 1876. Anhang).

3. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, éd. Bäumker; *Appendix, Epitome Campililiensis (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. I, Heft 2-4, Munster, 1895, pp. 341-387).

4. S. MUNK, *Mélanges de Philosophie juive et arabe* ; Paris, 1858. Extraits de la Source de Vie de Salomon ibn-Gebirol, pp. 1-148.

telle que la concevait Salomon ben Gabirol ; il n'en est que la première partie.

Au gré du docte Juif, trois parties composent la Philosophie. « Dans la Science entière, dit-il [1], il y a trois parties, qui sont : La science de la Matière et de la Forme, la science de la Volonté et, enfin, la science de l'Essence première. » Cet ordre, ajoute-t-il, est celui qui convient à l'étude ; mais dans la réalité, l'ordre est inverse ; l'Essence première précède la Volonté, qui précède, à son tour, la Matière et la Forme.

Avicébron avait écrit un traité autre que le *Fons vitæ*, un traité consacré à la seconde partie de la Philosophie : « J'ai expliqué tout cela, dit-il à son disciple [2], au livre qui traite de la science de la Volonté ; ce livre est intitulé : *Origo largitatis et causa volendi esse ;* il doit être lu après celui-ci ; par lui, tu connaîtras avec certitude cette création au sujet de laquelle tu m'interroges. » Ce traité de la Volonté ne nous est malheureusement pas parvenu ; touchant les théories qui s'y trouvaient sans doute contenues, il nous faut contenter des trop brèves indications que l'auteur donne à la fin du *Fons vitæ.*

Quant au traité de l'Essence première, Ibn Gabirol l'avait-il composé ? Faut-il le confondre avec ce *Tractatus de esse* dont il fait mention [3] au *Fons vitæ ?* Non sans doute, car il suppose que son disciple a déjà lu le *Tractatus de esse*, tandis que l'étude de l'Essence première doit, à son gré, couronner l'enseignement de la Science.

Aux doctrines philosophiques de Salomon ben Gabirol, nous pouvons, croyons-nous, assigner dès maintenant trois sources principales ; nous en soupçonnerons, plus tard, une quatrième, et des plus imprévues.

La première de ces trois sources, c'est le *Liber de causis* ; c'est celle dont l'influence est la plus aisément reconnaissable ; c'est elle, en particulier, qui a fourni à Salomon la description de ce qu'il nomme les substances intermédiaires.

La seconde est la *Théologie d'Aristote* ; c'est à l'imitation de celle-ci, dont S. Munk avait déjà signalé l'intervention [4], qu'est construite la théorie du mouvement et du désir, prélude de la théorie de la Volonté ou du Verbe.

1. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. I, cap. 7, pp. 9-10.
2. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 40, p. 330.
3. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 8, p. 269.
4. S. Munk, art. *Avicébron* du *Dictionnaire des Sciences philosophiques* de Frank ; 2e éd., p. 128.

La troisième est celle qui a fourni à Ibn Gabirol les principes de sa définition de la Matière première; cette troisième source peut être la *Métaphysique* d'Avicenne; mais elle a pu jaillir plus haut encore; elle peut découler de la Philosophie qu'enseignaient les Frères de la Pureté et de la Sincérité; de ceux-ci, d'ailleurs, les doctrines avaient, en cette théorie de la Matière première, inspiré le fils de Sinâ.

Avicenne, donc, à la suite des Frères de la Pureté, avait distingué deux sortes de Matières premières[1]. Une certaine Matière première est dépourvue de toute forme substantielle ou accidentelle; elle n'est encore aucun des quatre éléments, elle n'est ni chaude ni froide, ni sèche ni humide, ni légère ni grave; elle est seulement apte à devenir tout cela, préparée à recevoir toutes ces formes; mais on la peut déjà mesurer et, partant, elle est corps. Au dessous de cette Matière première, on en doit considérer une autre, plus première si l'on peut dire; celle-là n'est pas encore douée de grandeur, elle n'est même pas corps. Cette dernière Matière, les Frères de la Pureté l'appellent Matière originelle ou Fondement primitif; Avicenne la nomme tantôt *Materia* et tantôt *Hyle*; Al Gazâli, qui présente cette théorie avec son habituelle clarté, réserve à la Matière encore privée de grandeur le nom de *Hyle*.

De cette doctrine, dont le rôle, dans la Métaphysique d'Avicenne, peut paraître accessoire, Ibn Gabirol fait une des pièces essentielles de son système.

Pour arriver à définir la Matière première, Aristote avait montré comment, dans un corps déterminé, l'abstraction nous fait concevoir plusieurs matières, des matières dont chacune est plus indéterminée que la précédente, jusqu'à celle qui est complètement indéterminée, jusqu'à cette πρώτη ὕλη dont on ne peut même plus dire : Elle est ceci ou cela.

Cette analyse, Avicébron la reprend pour la pousser plus loin encore que le Stagirite.

Il considère d'abord[2] des êtres particuliers, tels que la nature nous les offre ou que l'art les façonne; en chacun d'eux, il trouve une matière, matière particulière naturelle ou matière particulière artificielle. En continuant son abstraction à partir de ces êtres, il arrive aux quatre éléments dont les mixtions diverses ont servi à composer les choses particulières, aussi bien naturelles qu'artificielles. A ces quatre éléments, il faut un fonds commun; cette matière unique des quatre éléments et, par leur intermédiaire, de

1. Voir : Troisième partie, Ch. II, § VII; t. IV, pp. 461-474.
2. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. I, capp. 14, 15, 16; pp. 17-20.

toutes les choses naturelles ou artificielles que contient l'orbe de la Lune, c'est la matière au sein de laquelle se produit toute génération et toute corruption ; souvent Ibn Gabirol lui réserve le nom de *Hyle*.

Elle correspond bien, en effet, à la πρώτη ὕλη d'Aristote ; elle correspond aussi à ce qu'Al Gazâli nommera Matière ; la *Hyle* d'Al Gazâli, au contraire, est homologue de ce qu'Avicébron va décrire sous le nom de Matière universelle ; ainsi, entre les deux langues que parlent ces métaphysiciens, les sens des mots *Hyle* et *Matière* se trouvent intervertis.

Les êtres soumis à la génération et à la corruption ne sont pas, à eux seuls, tout ce que nous présente la nature ; à côté d'eux, il y a les corps célestes [1] ; aux corps célestes, donc, il faut aussi une commune matière, distincte de celle qui peut être le siège de la génération et de la corruption ; c'est la Matière céleste.

Aristote, en son analyse, ne dépassait pas ce point ; c'est même à peine s'il l'atteignait, puisqu'il n'osait pas affirmer que les corps célestes eussent une matière.

A la suite d'Avicenne, Ibn Gabirol va pousser plus avant. Non seulement aux choses célestes il attribue une matière comme il en donne une aux choses qui naissent et périssent, mais ces deux matières, il ne les regarde pas comme simples et irréductibles ; au-dessous d'elles, on peut encore trouver un fonds plus indéterminé qui leur soit commun.

Les choses que composent les éléments, aussi bien que les astres et leurs orbes, ont ceci de commun que ce sont des corps [2] ; la matière des choses qui naissent et périssent, aussi bien que la matière céleste, est une matière corporelle ; ces deux matières sont donc des déterminations particulières d'une matière plus générale qui possède le seul caractère d'être corps ; le Corps, pris sans aucune détermination, si ce n'est celle qu'implique ce mot, est donc la Matière universelle des choses sensibles.

D'ailleurs, ce travail intellectuel par lequel l'abstraction, au-dessous de deux matières distinctes mais marquées d'un caractère commun, conçoit une troisième matière, plus générale et plus indéterminée, une matière où disparaît tout ce qui différenciait les deux premières, où le caractère commun à celles-ci subsiste seul, ce travail, disons-nous, Ibn Gabirol l'accomplit également sur la forme [3]. Deux formes qui, tout en étant différentes, ont une

1. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. I, cap. 17, pp. 20-22.
2. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. I, cap. 17, p. 22.
3. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. I, capp. 15, 16, 17 ; pp. 19-22.

ressemblance, dérivent d'une forme plus élevée qui garde ce que les deux premières avaient de commun et délaisse ce qui les séparait. Les formes des choses particulières naturelles ou artificielles dérivent des formes générales des éléments ; celles-ci dérivent de la Forme générale susceptible de s'engendrer et de périr : cette dernière, avec la Forme céleste, dérive de la Forme universelle des choses sensibles.

Ainsi, par deux opérations dichotomiques absolument semblables, les matières et les formes de toutes les choses sensibles particulières se trouvent reliées à une Matière unique [1], qui est le Corps en soi, et à une Forme unique qui se peut ainsi définir : Tout ce qui subsiste en un corps (*omnia quæ sustinentur in corpore*).

Toujours à la suite d'Avicenne, Avicébron va, plus avant encore, pousser son analyse [2].

La matière à laquelle nous venons de parvenir, c'est le Corps, dépouillé par abstraction de tous les accidents sensibles, tels que la figure et la couleur, qui le peuvent déterminer ; cette matière, cependant, n'est pas encore au dernier degré de l'indétermination ; elle présente un caractère, celui qu'exprime le mot corps et qui lui assigne longueur, largeur et profondeur ; ce caractère constitue encore une forme. Au-dessous du Corps, par conséquent, l'esprit conçoit un fonds plus indéterminé, auquel la qualification même de corps ne convient plus.

De même, la Forme universelle des choses sensibles n'est pas la plus générale qui se puisse concevoir, puisque les formes particulières qu'elle comprend en elles sont encore assujetties à une condition, celle de ne pouvoir subsister que dans un corps [3].

Ainsi, au-dessous de la Matière universelle des choses sensibles, qui est le Corps, nous concevrons une matière plus indéterminée, qui n'est pas corps, et qui doit, pour produire la Matière sensible universelle, recevoir cette détermination, cette forme qu'est la *Corporéité*. Et d'autre part, Forme universelle des choses sensibles, forme qui comprend en elle tout ce qui peut subsister dans un corps, la *Corporéité* doit, à son tour, être comprise en une forme plus générale. Nous voici donc arrivés à concevoir la *Matière absolument universelle*, qui devra être déterminée par la *Corporéité* pour devenir le Corps, c'est-à-dire la Matière sensible universelle ; à concevoir aussi la *Forme absolument universelle*,

1. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. I, cap. 17, p. 22.
2. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. II, cap. 1, pp. 23-26.
3. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. II, cap. 2, pp. 26-27.

en laquelle la *Corporéité* se trouve comprise à titre particulier.

Ici s'arrêterait un disciple d'Avicenne ; ici s'arrête, par exemple, Al Gazâli ; avec une irrésistible puissance, la Logique d'Ibn Gabirol poursuit les conséquences des prémisses qui ont été posées [1].

Puisque la *Corporéité* est comprise, à titre de forme plus particulière, au sein de la Forme absolument universelle, c'est donc que celle-ci contient en elle non seulement la *Corporéité*, c'est-à-dire l'ensemble des formes qui ne peuvent subsister que dans un corps, mais aussi les formes qui subsistent hors des corps.

Puisque, pour devenir Corps, la Matière universelle a besoin de la détermination particulière que lui apporte la *Corporéité*, c'est donc qu'elle représente un fonds commun à ce qui est corps et à ce qui n'est pas corps.

Or, ce qui n'est point corps est esprit. Donc la Forme universelle contient en elle toutes les formes, aussi bien celles des substances spirituelles que celles qui subsistent en des corps. Donc — et c'est une des affirmations les plus audacieuses d'Avicébron — la Matière universelle est la commune Matière des substances corporelles et des substances intellectuelles [2] ; car les substances intellectuelles, même les plus simples [3], ne sont ni pure matière ni forme pure : elles sont composées de matière et de forme.

Nous reviendrons dans un instant, pour l'examiner de plus près, sur cette proposition qui semble étrange en sa nouveauté : Les intelligences mêmes sont composées de matière et de forme. Poursuivons, pour le moment, la description de la Matière universelle et de la Forme universelle.

Que sera cette Forme universelle ? Elle devra consister en déterminations si générales que tous les caractères propres à distinguer les choses les unes des autres s'y trouvent compris comme cas particuliers. Or ces déterminations universelles dont toutes les autres ne sont que des spécialisations, Aristote nous apprend à les distinguer ; ce sont les catégories, les *prædicamenta*. La Forme universelle ne sera donc pas autre chose que l'ensemble des catégories. « Les neuf prédicaments, dit Ibn Gabirol [4], voilà la Forme universelle ; *novem prædicamenta sunt forma universalis.* »

1. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. II, cap. 8, p. 38.
2. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. I, cap. 8, p. 38. — Tract. IV, cap. 7, pp. 226-227.
3. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. IV, cap. 1, pp. 211-213.
4. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. II, cap. 6, p. 35. — Cf. Tract. II, cap. 9, p. 40 ; tract. II, cap. 13, p. 45.

La Matière universelle, par contre, c'est le fonds commun à tout ce qui peut être défini au moyen des catégories. Aucune des déterminations que comportent ces catégories n'existe encore en elle ; aucune des questions par lesquelles ces prédicaments s'expriment n'a de réponse lorsqu'on la pose, au sujet de cette Matière, avant qu'elle n'ait reçu aucune forme ; toute chose au sujet de laquelle on peut demander : de quelle grandeur est-elle ? quelle est-elle ? où et quand est-elle ? résulte d'une détermination, d'une information de cette Matière. Celle-ci est donc le fonds commun de tout ce qui peut être défini à l'aide des catégories ; elle est « la chose qui supporte les neuf prédicaments, *substantia quæ sustinet novem prædicamenta* [1]. »

Avicenne, et Al Gazâli après lui, avaient considéré la *Hyle* comme une chose dépourvue de la détermination qui constitue la mesure, de la détermination quantitative ; à cette *Hyle*, la forme définie par la catégorie de la quantité devait s'adjoindre pour donner le Corps. Ils ne se demandaient point ce qu'était cette *Hyle* à l'égard des autres prédicaments. C'est la question qu'Ibn Gabirol, fidèle à sa méthode, a dû se poser ; une matière, pour lui, c'est toujours le fonds unique de deux choses que leurs formes distinguent l'une de l'autre ; la *Hyle* d'Avicenne doit donc être quelque chose de commun à ce dont la forme est constituée par la catégorie de la quantité, et à ce dont la forme n'est pas comprise en la catégorie de la quantité. Or ces objets-ci, dont la forme n'est pas quantitative, que peuvent-ils avoir de commun avec ceux-là, qui sont déterminés par la quantité, sinon que leur détermination est comprise au nombre des catégories ? Rien assurément, car il ne saurait se rencontrer de notion plus universelle que chacune des catégories, si ce n'est la notion même de catégorie, qui les comprend toutes. Ainsi la pensée d'Avicenne, logiquement conduite jusqu'à ses conséquences extrêmes, devait aboutir aux conclusions d'Ibn Gabirol.

Mais quel disparate entre ces conclusions et celles de la Métaphysique péripatéticienne, puisqu'aux Intelligences mêmes, elles conduisent à donner une matière !

C'est que l'analyse de l'idée de matière, telle qu'Avicébron l'a menée, ne ressemble qu'en apparence à celle qu'avait conduite Aristote.

Lorsqu'entre deux êtres, Avicébron reconnaît des rapports en même temps que des différences, il conçoit un fonds commun où

1. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. I, cap. 6, pp. 34-35.

soit conservé ce qui rapproche ces deux êtres et d'où soit exclu ce qui les distingue ; ce fonds commun, c'est leur commune matière.

La matière péripatéticienne est autre chose. Elle est le fonds commun à deux êtres qui proviennent l'un de l'autre par voie de transformation ; au sein de l'un de ces deux êtres, alors qu'il existe en acte, elle est l'existence en puissance de l'autre être. Ce n'est donc pas, entre deux objets, l'existence de n'importe quel rapport, de n'importe quelle parenté, qui entraîne, au sein de ces deux objets, l'existence d'une commune matière ; c'est l'existence d'un rapport très particulier, la possibilité de se transformer l'un en l'autre.

Les quatre éléments ont une matière commune parce que l'air se peut changer en eau, l'eau en terre, etc. Aux corps célestes, Aristote hésite à transporter la notion de matière, car ils ne sont pas susceptibles de s'engendrer ni de périr ; tout au plus consent-il à leur accorder une matière sujette au mouvement local, une ὕλη τοπική qui, dans un corps céleste, demeure invariable tandis que ce corps change de place. Mais il ne saurait être question d'attribuer une commune matière aux éléments et aux astres, car entre eux, il ne peut y avoir transmutation. Encore moins la notion de commune matière pourrait-elle trouver place dans le monde des Intelligences, alors que les Intelligences ne se transforment pas les unes dans les autres, alors qu'elles ne se transforment pas en corps, alors enfin que, ne possédant aucun lieu, elles ne sauraient se mouvoir de mouvement local.

L'analyse par laquelle Avicébron est parvenu aux notions de Matière universelle et de Forme universelle est toute semblable à celle du naturaliste classificateur qui réunit des individus en espèces, des espèces en genres, des genres en familles, et ainsi de suite ; cette opération supprime les différences entre plusieurs notions et forme, à l'aide de leurs seules ressemblances, une notion moins déterminée qui les comprend toutes.

Cette opération, Aristote l'avait pratiquée en Logique ; elle l'avait conduit à la notion de catégories ; il n'y voyait pas un procédé métaphysique propre à nous instruire de la nature même des choses. Les Néo-platoniciens l'avaient transportée dans le domaine théologique ; c'est ainsi qu'à chacune des hypostases divines, ils avaient été conduits à superposer une autre hypostase plus universelle et moins déterminée ; c'est ainsi que, par une analyse toujours plus pénétrante, Plotin avait, au dessus de l'Ame et de l'Intelligence, placé l'Un ; que Proclus, entre l'In-

telligence et l'Un, avait mis un nouveau degré, celui de l'Être ; que Damascius voulait un Dieu suprême, supérieur à l'Un, et qui fût encore moins défini.

Par une élaboration toute semblable, la ὕλη d'Avicenne est devenue la Matière universelle d'Avicébron.

La méthode d'Avicébron est l'aboutissant logique de celle dont les Néo-platoniciens ont usé d'une manière partielle et plus ou moins inconsciente ; elle consiste à établir une exacte correspondance entre la classification selon laquelle le logicien dispose les notions et la hiérarchie suivant laquelle le métaphysicien subordonne des êtres les uns aux autres ; toutes les fois que le logicien distingue deux notions par leurs caractères différents, et, d'autre part, les rapproche par un caractère commun, toutes les fois qu'il fait, de ces deux notions, des cas particuliers d'une notion plus générale, le métaphysicien doit, dans sa hiérarchie, placer deux êtres distincts où se réalisent les deux notions différenciées, et aussi un être unique, plus élevé que les deux précédents, où se réalise la notion commune.

Cette correspondance exacte entre les subdivisions que le logicien pratique parmi les notions et la gradation que le métaphysicien établit parmi les êtres, c'est le principe qui domine toute la philosophie d'Avicébron ; nous l'y verrons sans cesse appliqué. Il n'est, d'ailleurs, que l'aboutissant extrême, mais naturel, du Platonisme, puisque cette philosophie réalise l'idée, c'est-à-dire le caractère commun à tous les individus d'une même espèce.

Ce principe ne demeure pas simplement à l'état latent dans la philosophie d'Ibn Gabirol ; celui-ci le formule de la manière la plus nette : « Tout être composé, dit-il [1], que l'intelligence divise et résout en autre chose, est réellement composé de ce en quoi il est ainsi résolu. *Quicquid compositorum intelligentia dividit et resolvit in aliud, est compositum ex illo in quod resolvitur.* »

C'est ce réalisme extrême qui conduit l'auteur du *Fons vitæ* à donner une matière même aux substances spirituelles.

En attribuant une matière aux substances spirituelles, Avicébron se trouve débarrassé d'une difficulté qui a préoccupé une foule de Péripatéticiens.

La notion de forme, pour la plupart des philosophes péripatéticiens, se confond avec la notion d'espèce. Dans tous les êtres de même espèce se trouve la même forme. La forme de l'humanité est unique et se rencontre identique en tous les hommes. Si les

1. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. II, cap. 16, p. 51.

individus d'une même espèce se distinguent les uns des autres, c'est que la même forme ne se trouve pas, en l'un, appliquée à la même matière qu'en l'autre. C'est la matière qui est le *principe d'individuation*.

De là cette conséquence : Des Intelligences dépourvues de matière ne peuvent se distinguer les unes des autres, ne peuvent être des individus différents, à moins d'appartenir à des espèces différentes ; dans le monde des Intelligences, chaque espèce ne se peut composer que d'un individu unique. Nous verrons comment Ibn Bâdja et, après lui, Moïse Maimonide en tiraient fort logiquement cette conclusion : Après que la mort les a détachées des corps où elles résidaient, toutes les âmes humaines ne forment plus qu'une seule âme.

A cette conséquence, Ibn Gabirol échappe, car, aux substances spirituelles, il a conféré une matière : « Voici ce qu'il te faut imaginer des formes spirituelles, dit-il [1] : Elles sont une seule forme ; elles n'ont pas, par elles-mêmes, de différence entre elles, car elles sont purement spirituelles ; il ne leur advient de diversité que par l'effet de la matière qui les supporte. »

Le Disciple, entendant cet enseignement si nouveau, tient à s'assurer qu'il a bien compris [2] ; le Maître veut-il dire, par exemple, que la seule différence entre les âmes humaines provient de la différence entre les corps où elles résident ? « Que répondrez-vous si je vous dis : Les substances spirituelles ne diffèrent pas les unes des autres par la forme substantielle ; elles diffèrent par l'effet de la diversité des corps qui reçoivent leurs actions ; c'est entre les actions des substances spirituelles que s'introduit cette différence, non pas entre les substances elles-mêmes ? »

« Je ne croyais pas, répond le Maître, que tu pusses m'opposer un doute de cette sorte. »

L'attribution d'une matière aux substances spirituelles nous a suffisamment averti que la notion de matière n'était plus du tout, pour Ibn Gabirol, ce qu'elle était pour Aristote ; entre ces deux philosophes, nous allons voir la divergence s'accentuer.

Bien souvent, lorsqu'il parle de la matière, Avicébron emploie le terme de substance. Cependant, ce terme n'est pas exactement celui dont il convient d'user, comme il va l'expliquer à son disciple [3] :

« Le nom qui convient le mieux à ce qui soutient la Forme du

1. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. IV, cap. 2, p. 205.
2. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. IV, cap. 3, p. 205.
3. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. II, cap. 11, pp. 42-43.

Monde, dit-il, c'est *Matière* ou *Hyle*; nous ne la considérons, en effet, que dépouillée de la Forme du Monde qui subsiste en elle; lorsque nous la concevons ainsi, dans notre intelligence, comme une chose préparée à recevoir la Forme du Monde, il est convenable de l'appeler Matière; de même que ce qui est dépouillé de la forme d'un sceau, mais se trouve préparé à recevoir cette forme, est matière du sceau tant que la forme du sceau n'y a pas été reçue; lorsque la matière aura reçu la forme, on la nommera substance. Mais en cette discussion, il ne faut pas prendre garde à l'imposition du nom; ce sujet qui soutient la Forme du Monde, nous le nommerons tantôt Substance, tantôt Matière et tantôt *Hyle;* nous n'aurons cure de la propriété ou de l'impropriété de ces noms, qui nous serviront à désigner une seule et même chose, le sujet qui supporte la quantité. »

Cette insouciance à l'égard de la propriété des termes ne laisse pas que d'être embarrassante pour le lecteur d'Avicébron; en particulier, le mot substance est employé, dans la *Source de vie*, avec une fâcheuse généralité; en une foule de cas, il ne lui faut pas attribuer son sens propre, mais une signification très indéterminée, un sens analogue à celui de notre mot : *chose*.

Pas plus qu'Aristote, donc, Ibn Gabirol ne prend la matière ni la forme pour des substances au sens propre du mot; en toute substance créée, il y a, à la fois, matière et forme, que l'abstraction seule y distingue.

Nous avons dit : En toute substance créée. Voici, en effet, où le fils de Gabirol va se séparer d'Aristote : Toute substance composée de matière et de forme est, pour lui, une substance créée, et toute substance créée est formée par l'union de la matière et de la forme [1]. En outre, il n'entend pas le mot : *créé* au sens où le prenait Avicenne, l'appliquant à des êtres qui tenaient leur existence d'une cause supérieure, mais qui la tenaient de toute éternité. Pour Ibn Gabirol, *créé* a le sens qu'Al Gazâli donne au mot *innové*; c'est un terme qui exclut l'idée d'éternité, qui implique celle d'un commencement. « Le Ciel a commencé d'être, dit-il [2], et il n'est pas éternel ».

Cette affirmation, si formellement contraire au Péripatétisme, semble, tout d'abord, inconciliable avec d'autres propositions où Ibn Gabirol parle de la Matière en des termes tout semblables à

1. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. I, cap. 7, p. 10. Tract. IV, cap. 6, p. 222 et p. 226.
2. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. III, cap. 51, p. 193.

ceux qu'employait Aristote ; de ces dernières propositions l'éternité de la Matière paraît nécessairement découler.

La Matière, écrit Ibn Gabirol [1], est dite privée d'existence parce qu'elle ne possède pas l'existence en acte, qu'elle acquiert seulement par son union avec la Forme ; mais elle n'est pas, en réalité, privée de toute existence ; elle a, par elle-même, une certaine existence, l'existence en puissance. « Peut-on prouver, dit le Disciple, que la Matière n'est pas absolument privée de toute existence ? — Certes, dit le Maître, car ce qui serait privation absolue ne pourrait passer à l'être... Il en résulte donc que la Matière a l'existence en puissance, c'est-à-dire qu'elle a le pouvoir de supporter la Forme. — Quel est donc le signe que la Matière avait l'existence en puissance ? — Ce signe est celui-ci : La première Forme existait en puissance au sein de cette Matière ; elle a passé à l'existence effective lorsqu'elle lui a été unie... — Puisque la Matière n'a point d'existence sans la Forme, comment peut-on dire que cette Matière passe à l'existence ? — Rien n'empêche de le dire, car si l'on dit qu'elle passe à l'existence, c'est simplement à cause de son aptitude à recevoir la Forme. En outre, on ne dit pas que la Matière n'existait absolument pas, car elle possédait l'existence en puissance ; de même, on ne dit pas qu'en la Matière, la Forme n'existait absolument pas, car la Forme était en puissance dans la Matière ; c'est pourquoi elle a passé à l'acte. *Materia non dicitur non esse absolute, ideo quia habet esse in potentia ; similiter etiam non dicitur forma non habere esse in materia absolute, quia forma erat in materia in potentia, et ideo exivit ad effectum* ». Ces formules sonnent comme de l'Aristote ; jamais langage à ce point péripatéticien n'avait été tenu par les philosophes arabes jusqu'au temps d'Ibn Gabirol. Comment donc celui-ci va-t-il éviter d'en conclure que la Matière première est éternelle et incréée ?

Le son des formules ne suffit pas à nous faire connaître le sens qu'elles renferment ; aux termes qui les composent, il faut substituer les définitions ; nous verrons alors que cette existence en puissance dont nous parle Ibn Gabirol n'est point du tout celle que concevait Aristote.

« La Matière, nous dit la *Source de vie* [2], n'est pas absolument privée d'existence, car elle a en elle l'existence en puissance, c'est-à-dire cette existence qu'elle avait dans la Science de l'Éternel et du Très-Haut sans y être composée avec la Forme. *Materia*

1. AVENCEBROLIS *Fons vitæ,* Tract. V, cap. 10, pp. 274-276.
2. AVENCEBROLIS *Fons vitæ,* Tract. V, cap. 10, pp. 274-275.

non est privata absolute, quia habet esse in se in potentia, scilicet illud quod habebat esse in scientia Æterni, Excelsi et Magni, non composita cum forma. »

« Explique-moi cela plus clairement, dit le Disciple : fais-moi comprendre cette existence de la Matière sans forme en la Sagesse du Créateur ? » — « L'existence de la Matière en la Sagesse du Créateur, répond le Maître, est semblable à l'intelligence, qui réside en mon âme, de la réponse à la question que tu m'as posée : de ce que cette intelligence n'existe pas encore en toi, il n'en résulte pas qu'elle soit, en moi, privée d'existence. »

Pour Ibn Gabirol, donc, comme pour Aristote, l'existence en puissance de la Matière est une existence éternelle. Mais, pour Aristote, cette existence est extérieure à l'intelligence divine ; il faut donc que la Matière existe éternellement au sein de substances où elle se trouve perpétuellement unie à des formes, en sorte que le Monde ne saurait avoir ni commencement ni fin. Il n'en va plus de même pour Ibn Gabirol, car la Matière peut exister de deux manières différentes ; elle peut être unie à une forme qui en fait une substance douée d'existence actuelle ; elle existe aussi, dépouillée de toute forme, réduite à l'existence purement potentielle, au sein de la Connaissance divine.

Le passage de cette forme d'existence-ci à celle-là constitue la création.

La Forme, elle aussi, existe de toute éternité au sein de l'Intelligence divine ; elle y est distincte de la Matière, car la Science de Dieu ne peut confondre ces deux essences différentes. C'est au sein la Science de Dieu que la Matière et la Forme ont été unies entre elles, par une opération instantanée qui leur a donné l'existence substantielle. C'est ainsi que la création est l'œuvre de la Science divine.

Plus précisément [1], la Matière et la Forme ont, en la Science de Dieu, le même rapport qu'ont, dans une intelligence, la chose concevable et la faculté de concevoir ; qu'ont, au sein du sens, la chose perceptible et la faculté de percevoir. La création, c'est-à-dire « la production de la Forme en la Matière par Dieu, production qui fait passer du non-être à l'être, est semblable à l'opération par laquelle, au sein d'une essence intelligente, l'intelligence est appliquée à l'objet intelligible, par laquelle, au sein d'une sensibilité, la faculté de percevoir est appliquée à l'objet de la perception. »

1. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 6, p. 267.

De la bouche d'Ibn Gabirol, nous venons d'entendre le principe nouveau qui permettra aux grands Scolastiques chrétiens, à un Saint Thomas d'Aquin, par exemple, de garder presque toutes les affirmations du Péripatétisme au sujet de la matière, et de professer, cependant, le dogme de la création du Monde. A côté de l'existence substantielle, Aristote avait introduit une autre existence, cette existence en puissance qui est celle de la matière ; mais, incapable d'exister isolément et par soi, la matière, croyait-il, est toujours dans quelque substance où son union avec la forme lui confère l'existence actuelle. Après Ibn Gabirol, les Scolastiques chrétiens admettront que la matière existe aussi séparée de toute forme, non point isolément, sans doute, mais au sein de la Science de Dieu qui, de toute éternité, connaît tous les possibles.

II

LA THÉORIE DES SUBSTANCES INTERMÉDIAIRES

Entre la Substance qui soutient les neuf prédicaments et le Créateur, il faut admettre l'existence de substances intermédiaires, inaccessibles aux sens et purement intelligibles ; c'est une des affirmations essentielles de la philosophie d'Ibn Gabirol [1]. Au cours de la théorie où cette affirmation va se développer, les influences néo-platoniciennes qui dirigent les pensées d'Avicébron vont se marquer avec évidence. Dans ces influences, nous pourrons parfois reconnaître celle de la *Théologie d'Aristote* ; nous verrons surtout, puissante et prédominante, celle du *Livre des Causes*, dont les idées garderont bien souvent jusqu'au langage même dont Proclus les avait revêtues.

Ces substances simples, rangées dans l'ordre qui va de la moins parfaite et de la moins simple à la plus parfaite et à la plus simple, sont les suivantes [2] : la Nature, les trois Ames, c'est-à-dire l'Ame végétative, l'Ame sensitive et l'Ame rationnelle, enfin l'Intelligence.

Considérons d'abord la première d'entre elles, la Nature, et voyons comment il la faut concevoir.

Les corps particuliers qui composent l'Univers forment un corps

1. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. II, cap. 24, pp. 70-71. Tract. III. De assertione substantiarum simplicium, en entier.
2. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. II, cap. 24, p. 69. Tract. III, capp. 45 et 46, pp. 180-181.

unique, parce que toutes leurs figures particulières se trouvent réunies et ramenées à l'unité dans cette forme qu'est la *Corporéité* universelle. Toutes les choses sensibles qui se trouvent en ce Monde, prenons-les de même, non seulement avec la figure de chacune d'elles, mais encore avec les propriétés et accidents qui en constituent la nature ; l'ensemble de ces natures particulières va trouver son unité dans une substance qui ne sera plus sensible, comme l'est chacune des natures particulières, mais qui sera purement intelligible ; cette substance sera la Nature universelle. Elle sera donc ce qui unit et conjoint les choses sensibles, ce qui en fait un seul tout, ce qui permet aux éléments de se mélanger, aux mixtes d'entrer dans la composition des pierres, des végétaux et des animaux.

Si la *Corporéité* assure l'unité à tous les corps de l'Univers, c'est parce qu'elle est une forme qui réunit en elle les figures et les grandeurs de tous les corps. Ainsi en est-il de la Nature universelle ; dans la forme de cette Nature coexistent toutes les formes des natures sensibles particulières [1]. Mais il ne faut pas imaginer que la forme de la Nature universelle soit, elle aussi, une forme singulière, distincte des formes sensibles particulières, et dans laquelle celles-ci se trouveraient contenues comme des objets se trouvent dans un coffre distinct des choses qu'il renferme. « Tout ce qui peut recevoir une multitude de formes [2] n'a pas de forme qui lui soit propre. Or une substance simple, telle que l'Ame, l'Intelligence ou la Nature, peut recevoir une multitude de formes. Aucune de ces substances n'a donc en elle de forme qui lui soit propre. » La forme de la Nature, c'est la Forme universelle dont toutes les formes naturelles ne sont que des cas particuliers; elle est identique à l'ensemble même de ces formes particulières. Voilà pourquoi l'on peut dire que la Nature est toutes les natures singulières, qu' « elle est tout ce qui est au-dessous d'elle [3] ».

Cette union par laquelle la Nature est toute chose sensible et par laquelle toute chose sensible est en la Nature, comment devons-nous la comprendre ? « Vous devez comparer [4] l'existence de la Substance corporelle universelle dans la Substance spirituelle universelle à l'existence du corps en l'âme ; de même que l'âme contient et soutient le corps, de même la Substance spirituelle universelle contient et soutient le corps universel du Monde ; et de même

1. Avencebrolis *Fons vitæ,* Tract. IV, cap. 16, p. 248. Tract. V, cap. 18, p. 290.
2. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. III, cap. 22, p. 131.
3. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 18, p. 290.
4. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. II, cap. 24, pp. 69-70.

que l'âme est, par soi, distincte du corps et qu'elle lui est jointe sans lui être indissolublement liée (*cohærens*), de même la Substance spirituelle est, par soi, distincte du corps du Monde, et elle lui est jointe sans lui être indissolublement adhérente. »

C'est la Nature qui, dans la matière déjà pourvue de *corporéité*, dans le Corps, imprime les figures, les formes, les accidents aptes à déterminer les substances sensibles, à leur donner l'existence actuelle [1]. C'est parce qu'elle contient en elle-même, d'une certaine manière, ces figures, ces formes, ces accidents, qu'elle les peut imprimer dans le Corps universel, comme le cachet imprime dans la cire l'empreinte qui est en lui d'une certaine manière [2]. Par suite de l'union entre la substance simple qu'est la Nature et la substance complexe formée par la collection des choses sensibles, les formes contenues dans la Nature découlent naturellement de celle-ci et viennent marquer leur sceau sur le Corps qui leur est opposé ; en sorte qu'en cette opération, la Nature est l'agent et le Corps le patient [3].

Dans la Substance simple qui les imprime, les formes ne sont pas, d'ailleurs, de la même façon qu'au sein de la substance composée où l'impression en est reçue ; dans celle-ci, le sens peut les percevoir ; dans celle-là, l'intelligence seule les conçoit : « Les formes [4], sorties de la substance simple, qui se rencontrent en la substance composée sont des formes effectives et apparentes au sens. Après qu'une substance simple a été unie à une substance composée, les formes purement intelligibles qui résidaient en elle en sortent pour passer de la puissance à l'acte et, alors, elles apparaissent au sens. »

Ces formes sensibles, imprimées par la Nature dans le Corps, sont complexes ; elles ne sont ni absolument corporelles ni absolument spirituelles ; elles sont quelque chose d'intermédiaire ; au contraire, dans la Nature qui a imprimé ces formes sensibles, les formes intelligibles sont purement spirituelles ; ainsi, dans la Substance spirituelle, ces formes sont plus simples qu'en la Substance corporelle où le sens les perçoit [5].

En résumé, « La Forme simple n'imprime rien qui ne soit en son essence [6]..... Mais il n'est pas possible que la forme de quantité, que la figure, que la couleur, que les quatre qualités soient

1. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. IV, cap. 10, p. 232.
2. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. II, cap. 12, p. 44.
3. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. III, cap. 20, pp. 126-127.
4. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. III, cap. 21, p. 128.
5. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. III, cap. 16, p. 112.
6. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. III, cap. 25, p. 140.

en la Substance simple telles qu'elles sont dans la substance composée ; il en résulterait, en effet, qu'en ses formes, la Substance simple est semblable à la substance composée. Ces formes sont, en la Substance simple, d'une autre manière, beaucoup plus subtile et plus simple ; elles sont les formes mêmes, les formes séparées de leur matière, perçues par l'âme et dépouillées de la substance [où elles étaient en acte]. Elles sont plus subtiles et plus simples que les formes soutenues par leurs matières respectives, car elles ne sont soutenues que par l'essence d'une âme dépouillée de toute matière corporelle. »

L'analyse qui a permis à Ibn Gabirol de définir et de décrire la Nature universelle, va lui faire reconnaître l'existence et les attributs des diverses substances simples et spirituelles.

L'existence de chacune d'elles résultera de l'application constante du principe cher à notre philosophe : L'existence d'êtres particuliers multiples que rapproche les uns des autres un caractère commun implique l'existence d'un être unique dont ces êtres particuliers tiennent ce caractère, et qui leur confère l'unité spécifique :

« J'observe, dit-il [1], que le corps particulier a besoin d'un Corps universel, et, de même, que la nature particulière a besoin d'une Nature universelle, car c'est de cette Nature universelle qu'elle tient son essence et son existence. Je vois, dès lors, par cette même considération, que les âmes particulières doivent avoir besoin de trois Ames universelles et d'une Intelligence universelle ; c'est, en effet, par ces Substances universelles qu'elles auront essence et existence. »

« Ne vois-tu pas [2] que les végétaux sont mûs par le mouvement qui les fait croître, se nourrir et engendrer ? N'as-tu pas là le témoignage qu'il existe une substance, l'Ame végétative, dont l'action produit ces mouvements ? De même que la conjonction des diverses parties du corps et leur cohésion ont témoigné de la substance qui produit ces effets, et qui est la Nature...

» Considère de même le mouvement par lequel le sens est modifié, le mouvement qui consiste à réfléchir, à connaître et à raisonner ; ils témoigneront de l'existence des substances qui les produisent, qui sont l'Ame animale, l'Ame rationnelle et l'Ame intellectuelle. »

Chacune de ces substances prête à des considérations semblables à celles qu'Avicébron a développées au sujet de la Nature.

1. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. III, cap. 45, pp. 180-181.
2. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. III, cap. 46, p. 181.

Sans nous attarder à reproduire ces considérations, disons comment le philosophe hiérarchise ces diverses substances intermédiaires entre la Matière première et Dieu.

Cette hiérarchie, c'est encore par son principe favori qu'il la justifiera ; il montrera comment les substances spirituelles se subordonnent les unes aux autres *secundum ordinem resolutionis*[1]. Ce principe, voici comment il va l'appliquer :

Deux sortes d'opérations sont-elles dissemblables d'un certain côté et semblables par un autre ? Leur dissemblance indique qu'elles sont produites par deux agents différents, par deux substances différentes. Mais, d'autre part, leur ressemblance doit avoir une raison d'être ; elle ne la saurait trouver, sinon dans une substance unique qui soit cause des unes et des autres.

Comparons alors ces deux sortes d'opérations ; si les opérations de la première sorte sont plus parfaites que les opérations de la seconde sorte, l'agent qui produit celles-là sera la cause de l'agent qui produit celles-ci ; il accomplira directement les premières et, en causant la substance qui produit les secondes, il accomplira indirectement les secondes. Ainsi aurons-nous mis en évidence l'existence de deux substances et montré que l'une d'elles, supérieure à l'autre, est cause de l'autre.

« Lorsque tu trouves, par exemple, que les opérations naturelles sont du même genre que les opérations de l'Ame végétative, qu'elles leur sont semblables, mais aussi que les opérations de la Nature sont moindres que les opérations qui font croître les corps, ne te faut-il pas accorder que l'Ame végétative est la cause de la Nature ? »

Une sorte de tableau [2], qu'on dirait tiré du *Livre des Causes*, énumère les diverses substances simples suivant l'ordre d'une hiérarchie descendante ; nous y voyons comment l'opération de chacune des substances est analogue à l'opération de la substance supérieure, mais moins parfaite.

« La forme de l'Intelligence comprend toutes les formes et les connaît. La forme de l'Ame rationnelle comprend les formes intelligibles et les connaît, mais par un mouvement discursif qui la fait passer successivement par ces formes ; cette opération ressemble à celle de l'Intelligence. La forme de l'Ame sensitive saisit les formes corporelles et les connaît à l'aide du mouvement local qu'elle peut imprimer à chaque corps pris en totalité ; cette

1. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. II, cap. 45, pp. 181-184.
2. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. IV, cap. 17, p. 250.

opération ressemble à l'action de l'Ame rationnelle. La forme de l'Ame végétative s'empare des essences des corps ; elle en change de place les diverses parties, ce qui est semblable à l'action de l'Ame sensitive. La forme de la Nature conjoint les parties du corps, engendre entre elles des attractions ou des répulsions, les échange entre elles ; c'est là une action semblable à celle de l'Ame végétative. Puisque ces actions sont semblables, ne vois-tu pas que les formes dont elles proviennent doivent être semblables ? »

Entre ces formes semblables, quel caractère permettra d'établir un ordre de prééminence ? La plus ou moins grande simplicité. De deux substances spirituelles, la plus simple est, en même temps, la plus élevée [1].

« La forme de l'Intelligence [2] est semblable à l'unité, car elle comprend une proposition unique ; la forme de l'Ame rationnelle est semblable au nombre deux, car elle est mue des prémisses à la conclusion, de l'identité au différent *(extraneitas)* ; la forme de l'Ame sensitive est semblable à trois, car elle perçoit le corps, qui a trois dimensions, par l'intermédiaire de trois choses, la couleur, la figure et le mouvement ; la forme de la Nature est semblable à quatre, car la Nature a quatre puissances. Toutes les fois que tu considéreras l'ensemble de ce qui existe, tu trouveras que toutes choses y sont ordonnées et disposées selon la nature du nombre ; tu trouveras aussi que toutes choses sont soumises à la forme de l'Intelligence, qui est l'unité, car tout nombre est subordonné à l'unité. Voilà pourquoi la forme et l'essence de l'Intelligence réunissent en elles toutes choses et les comprennent toutes. »

Cette plus grande simplicité des substances spirituelles supérieures ne vient pas d'une moindre richesse ; chacune de ces substances, au contraire, contient plus de formes que n'en contient la substance inférieure. « Tout ce qui est dans les substances inférieures est aussi dans les substances supérieures [3] ; mais dans les substances inférieures, on ne trouve pas tout ce qui est dans les substances supérieures. Ainsi la croissance et la génération subsistent en l'Ame sensitive, mais la sensibilité et le mouvement ne sont pas dans l'Ame végétative. »

« Donc [4], plus une substance simple est élevée et pure, plus elle est apte à recevoir des formes multiples et à prendre toutes sortes de figures… Mais, dans les substances supérieures, la réduction de

1. AVENCEBROLIS *Fons vitæ,* Tract IV, cap. 2, p. 214.
2. AVENCEBROLIS *Fons vitæ,* Tract. IV, cap. 13, p. 289.
3. AVENCEBROLIS *Fons vitæ,* Tract. III, cap. 49, pp. 188-189.
4. AVENCEBROLIS *Fons vitæ,* Tract, V, cap. 16, pp. 287-288.

ces formes diverses à l'unité est plus grande et plus manifeste que dans les substances inférieures. Ainsi en est-il pour les Ames comparées entre elles et à la Nature. Il en est de même jusqu'à ce qu'on parvienne à la plus subtile et à la plus simple, qui est la substance de l'Intelligence ; cette substance-ci devra être celle qui, dans son essence et dans son unité, comprend le plus de formes et les réunit le plus intimement. »

Chacune de ces substances spirituelles présente ainsi, avec la substance immédiatement inférieure, des relations absolument semblables à celles que la Nature noue avec le Corps. De même que la Nature imprime dans le Corps les formes qui sont en elles ; de même, « la substance plus parfaite [1] agit sur la moins parfaite et imprime ses formes en elle ».

Toute substance spirituelle est placée entre une substance supérieure dont elle subit l'action et une substance inférieure en laquelle elle agit. « Toute substance corporelle est composée et ne fait que subir l'action [2]. Mais une substance spirituelle est, à la fois, agent et patient, car elle est simple d'une certaine manière et composée d'une autre manière. Ce qui est à la fois agent et patient, ce qui est composé d'une certaine manière, et simple d'une autre manière, comprend une multitude de formes ; et s'il comprend une multitude de formes, c'est qu'en lui, ces formes multiples sont en puissance. En toute substance simple, donc, il y a une multitude de formes en puissance. Or, tout ce qui contient une multitude de formes en puissance les fait passer de la puissance à l'acte. Toute substance simple est donc l'agent qui fait passer à l'acte les formes en puissance qu'elle contient.

» Il faut nécessairement que toute cause imprime ses formes et ses figures dans son effet. Mais jamais ce qui est imprimé de la sorte n'égale en force et en perfection ce par quoi il est imprimé. Il faut donc que la cause soit plus riche en formes et en figures que ne l'est son effet. »

Chacune des substances universelles imprime, dans la substance inférieure, les formes qui sont en elles, comme la Nature met son sceau dans le Corps. Mais, de plus, la Nature contient le Corps ; ainsi en est-il de chacune des substances spirituelles à l'égard de celle qui lui est immédiatement inférieure. « Les substances universelles se contiennent les unes les autres [3], et toutes contiennent la substance composée de la même manière que l'intelligence

1. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. III, cap. 47, p. 185.
2. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. III, cap. 22, p. 130.
3. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. III, cap. 57, p. 207.

[humaine] contient l'âme et que l'âme contient le corps ; il en est ainsi parce que chacune des substances inférieures est contenue dans la substance supérieure. »

Répétant ce que disait le *Livre des Causes*, on pourrait prétendre que [1] « toutes les substances simples sont finies par en haut, et qu'elles sont infinies par en bas, parce qu'elles sont disposées les unes après les autres, et parce qu'elles sont spirituelles et simples. » Mais Ibn Gabirol ne reçoit pas cette théorie ; les substances universelles admettent une limite inférieure, la Matière première sensible, la *Hyle*, de même qu'elles admettent une limite supérieure, le Créateur. « A cause de son caractère grossier et corporel, la *Hyle* se trouve en dehors de l'Intelligence ; voilà pourquoi l'on dit que l'Intelligence et toutes les autres substances spirituelles sont finies de ce côté ; on veut dire par là qu'elles n'ont pas la *corporéité*, ce qui les distingue de la *Hyle*, et cette distinction leur impose un terme. »

Tous les intelligibles spirituels sont en l'Intelligence et constituent l'Intelligence même. « Je ne dis pas [2] que toutes choses sont dans l'Intelligence et qu'elles sont l'Intelligence même, car il y a des choses qui contiennent la *Hyle* ; je dis seulement que tous les intelligibles spirituels sont dans l'Intelligence et qu'ils constituent l'Intelligence même ; mais les choses sensibles corporelles qui ont *Hyle* ne sont point dans l'Intelligence et ne sont point l'Intelligence ; elles sont en dehors de son essence. L'Intelligence ne saisit les choses ayant *Hyle* que par l'intermédiaire du sens ; ce rôle d'intermédiaire convient à la nature du sens, qui tient le milieu entre la spiritualité de l'Intelligence et la nature corporelle de la *Hyle*. »

Lorsque le sens les a dépouillées de la matière en laquelle elles étaient imprimées, les formes sensibles peuvent être saisies par l'Intelligence. « Si donc nous considérons toutes les formes [3], nous n'en trouvons aucune qui soit plus parfaite, qui réunisse mieux toutes les autres formes, que la forme de l'Intelligence. Par elle-même, en effet, elle sait toutes choses, c'est-à-dire que, d'elle-même, elle est unie à toute forme ; nous connaissons par là que toutes les formes sont en son essence... Son essence est donc une chose unique, et cette chose unique est l'universalité et la collection de toutes les formes ; toutes les formes sont, d'une union spi-

1. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 28, p. 309. — Voir : Tome IV, pp. 334-335.
2. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 15, p. 284.
3. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 13, pp. 280-281.

rituelle, unies à l'essence de l'Intelligence. Il faut, dès lors, que la forme de l'Intelligence soit une forme douée d'unité, une forme qui, dans sa propre unité, relie et unit entre elles toutes les formes. »

« La forme de l'Intelligence [1] est donc la forme de toute chose, et les formes de toutes les choses sont la forme de l'Intelligence... La forme de l'Intelligence est ce qu'il y a d'universel en toutes les formes, car toutes les formes sont en elles... Mais les formes des choses subsistent (dans l'Intelligence) d'une existence qui est simple, tandis que l'existence par laquelle elles subsistent en elles-mêmes est une existence composée. »

Cette forme de l'Intelligence, c'est donc la Forme universelle dont Ibn Gabirol avait déjà reconnu l'existence et qu'il avait identifiée aux neuf catégories.

Cette Forme universelle constitue l'essence universelle de toutes les espèces ; dans l'Intelligence, toutes les espèces, aussi bien celles des substances simples que celles des substances composées, se trouvent réunies [2]. Contenues dans la forme universelle qui est celle de l'Intelligence, toutes ces formes sont, selon ce qui a été expliqué, imprimées en la matière par l'action immédiate ou médiate de l'Intelligence. Cette Intelligence est donc « l'unité qui est commune à toutes choses et qui est en toutes choses ».

« Toutes les formes [3] se réunissent ainsi dans une forme unique qui est la Forme première...

» Cependant, je vois que les formes des corps sensibles diffèrent des formes des substances intelligibles ; je vois également que les formes des substances intelligibles diffèrent entre elles ; je vois que certaines formes adhèrent à la matière au point de n'en pouvoir être séparées, tandis que d'autres en peuvent être séparées. Comment donc pourrai-je dire que toutes ces formes n'en font qu'une, alors que je les vois différentes et séparées les unes des autres ? »

A cette question de son disciple, Avicébron répond en affirmant que, dans l'Intelligence, toutes les formes n'en font qu'une, et que « toute diversité, toute division qui se rencontre parmi les formes provient non pas de la forme considérée en elle-même, mais de la matière qui sert de support aux formes ».

De l'Unité première, pure et indivisible, qui agit par elle-même, c'est-à-dire de Dieu, découle une seconde unité ; cette seconde unité, c'est la Forme universelle, car « la Forme universelle est

1. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 14, p. 283.
2. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. IV, cap. 13, p. 240.
3. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. 14, pp. 240-243.

l'unité imprimée par l'Unité première ». Cette seconde unité doit être divisible et capable de multiplicité ; pour cela, il faut qu'elle soit imprimée dans une matière, qu'elle soit *matérialisée (hylearis)*. Imprimée dans la Matière première, cette forme devient divisible et capable de multiplicité, non par elle-même, mais par l'effet de la divisibilité de la Matière qui la supporte.

La diversité et la hiérarchie des substances, tant spirituelles que corporelles, n'a donc pas sa raison d'être dans la forme qui, par elle-même, est identique en toutes ces substances, mais bien dans la matière. Si une substance spirituelle a une science plus élevée que celle d'une autre substance spirituelle, si elle est plus simple et plus parfaite que cette dernière, c'est qu'elle est douée d'une matière plus subtile, moins trouble, moins épaisse.

« Voici ce qui rend manifeste cette vérité [1] : La matière de l'Intelligence est plus simple et plus intimement unie avec la forme que la matière de l'Ame ; il en est de même de la matière de l'Ame par rapport à la matière de la Nature, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on parvienne au Corps, au sein duquel se rencontrent la plus grande diversité et la plus grande multiplicité. On en peut dire autant des divers ordres de corps ; le corps du Ciel a plus d'unité et de simplicité que les corps des éléments ; parmi les éléments, celui qui est le plus élevé a plus d'unité et de simplicité que celui qui se trouve au-dessous de lui. »

« Mais, objecte le Disciple [2], puisque la forme n'est diversifiée et multipliée que par la multiplicité des matières, d'où vient donc qu'une même *Hyle* puisse avoir des formes différentes, par exemple les formes des quatre éléments ? »

Pour expliquer cette diversité, Avicébron recourt à deux raisons.

De ces raisons, la première est celle qu'Avicenne invoquait déjà et qu'Al Gazàli présentera en toute clarté ; c'est « la diversité qui existe entre les parties de l'espace occupé par la *Hyle* ; cette diversité détermine comme des ordres divers au sein de la *Hyle* simple. »

La seconde raison est commune à la *Hyle* et à la Matière spirituelle ; en l'une comme en l'autre, elle détermine des ordres divers et hiérarchisés. Cette seconde raison, c'est l'éloignement, c'est la distance plus ou moins grande de la matière à son origine, au Créateur. Selon que cette distance est plus ou moins grande, l'influence émanée du Créateur et que, tout à l'heure, Ibn Gabirol

1. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 42, pp. 333-334.
2. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. IV, cap. 15, pp. 245-246.

décrira sous le nom d'action de la Volonté, est plus ou moins affaiblie lorsqu'elle parvient à la Matière. Le Philosophe juif compare l'affaiblissement de cette action à celui de la lumière qui devient plus pâle et plus trouble au fur et à mesure qu'elle s'éloigne davantage de sa source, au fur et à mesure qu'elle a traversé des corps plus nombreux.

« La Volonté [1] est finie en ce qui concerne son action ; on s'approche donc fort de comprendre la vérité en disant qu'au sein la lumière qui s'écoule de la Volonté, il est des parties qui sont plus voisines de cette Volonté et d'autres qui en sont plus éloignées. La lumière qui émane de la Volonté a son commencement dans la Volonté et procède à partir d'elle ; le commencement de cette lumière est, plus que le reste, rapproché de la Volonté ; la partie, donc, de la lumière qui est plus voisine du point de départ ressemble davantage à la Volonté, et, au contraire, [celle qui en est plus éloignée lui ressemble moins]..... Mais prends bien garde à ne pas croire qu'il s'agisse d'une proximité et d'une contiguïté corporelles ; cela te conduirait à l'erreur. Lorsqu'on parle d'une lumière proche de la Volonté, il te faut imaginer qu'elle est en rapport direct et sans intermédiaire avec la Volonté ; il te faut exprimer de même au sujet de la proximité d'une partie de la lumière à une autre. »

Entre cette doctrine et celle d'Avicenne et d'Al Gazâli, on peut établir divers rapprochements ; de part et d'autre, nous voyons une action s'exercer, qui a pour objet de donner aux diverses parties de la Matière l'aptitude de recevoir des formes différentes ; seulement, cette préparation de la Matière première, Avicenne et Al Gazâli l'attribuent à l'action des Intelligences célestes, tandis qu'Avicébron y voit l'œuvre de la lumière émise par la Volonté.

Une fois que cette préparation a conféré aux diverses parties de la Matière la capacité de recevoir des formes différentes, ces formes y sont imprimées. Cette opération émane de l'Intelligence active selon Avicenne et Al Gazâli, de l'Intelligence universelle selon Avicébron ; mais celui-ci prend soin de nous avertir [2] que « les sages ont donné à l'Intelligence première le nom d'Intelligence active, » ce qui efface toute distinction entre son opinion et celle des philosophes arabes.

En revanche, une différence profonde subsiste entre eux. Ce qui doit être, par les Intelligences célestes, préparé à recevoir les for-

1. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. IV, cap. 19, p. 253.
2. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 19, p. 294.

mes différentes qu'imprimera l'Intelligence active, c'est seulement, pour les philosophes arabes, la Matière, substratum de la génération et de la corruption, au sein de laquelle seront déterminés les corps du Monde sublunaire. Pour Avicébron, la lumière émanée du Verbe prépare la Matière universelle, où l'Intelligence imprimera les formes de toutes les substances tant sensibles que spirituelles.

S'il est permis de rapprocher la pensée d'Ibn Gabirol de celle d'Avicenne et d'Al Gazâli, c'est surtout à celle des Néo-platoniciens hellènes qu'il la faut comparer. Dans la *Source de vie*, l'inspiration de Proclus, transmise sans doute par le *Livre des causes*, se laisse partout reconnaître ; elle transparaît en maint passage que nous avons cité ; mais pour en éprouver la continuité et la puissance, il ne faut point se contenter de lire ces fragments détachés ; il faut parcourir le livre même d'Ibn Gabirol.

Avicébron, toutefois, s'écarte de son modèle hellène lorsqu'il répand et diffuse, au sein du Monde, non seulement la Nature et les trois Ames universelles, mais encore l'Intelligence universelle, que le Néo-platonisme plaçait, semble-t-il, si loin et si haut en dehors et au-dessus des choses.

« Observe, dit Avicébron [1], que la substance spirituelle n'est pas bornée ; fais attention à sa puissance ; songe au pouvoir qu'elle a de pénétrer toute chose qui se trouve en face d'elle et qui est préparée à la recevoir ; établis alors une comparaison entre elle et la substance corporelle. Tu verras que la substance corporelle est impuissante à se trouver partout à la fois, qu'elle est trop faible pour pénétrer les choses. Au contraire, tu trouveras une substance simple, la substance de l'Ame universelle, diffusée par le Monde entier, et, grâce à sa simplicité et à sa subtilité, contenant ce Monde en elle-même. De même, tu trouveras que la substance de l'Intelligence universelle est répandue par le Monde entier et qu'elle le pénètre. Il en est ainsi à cause de la subtilité de ces deux substances, de leur force, de leur caractère lumineux ; c'est pour cela que la substance de l'Intelligence pénètre à l'intérieur des choses et s'y infuse. » Déjà, d'ailleurs, Avicébron nous avait appris que cette union des substances spirituelles avec le corps du Monde devait être comparée à l'union de notre âme avec notre corps. Cette union, nous l'allons voir, c'est l'œuvre de la Volonté.

1. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. III, cap. 15, p. 111.

III

LA THÉORIE DU VERBE OU DE LA VOLONTÉ

Si la théorie des substances spirituelles, intermédiaires entre Dieu et la Matière universelle, imite, à n'en pas douter, le *Livre des Causes*, c'est l'apocryphe *Théologie d'Aristote* qui semble inspirer à Ibn Gabirol au moins une part de sa théorie du Verbe ou de la Volonté. C'est donc de cette *Théologie* qu'il tient, du moins en partie, ce qui apparente sa philosophie au Christianisme, ce qui l'a fait accueillir avec si grande faveur par les maîtres de la Scolastique latine, ce qui l'a fait prendre pour un chrétien par plusieurs d'entre eux ; en effet, par l'intermédiaire du traité faussement mis au compte d'Aristote, la *Source de Vie* s'éclairait d'un rayon emprunté aux doctrines de Denys, le faux Aréopagite.

« La Matière [1] se meut afin de recevoir la Forme. Du mouvement par lequel la Matière tend à recevoir la Forme et de l'application de la Forme en la Matière, nous trouvons un exemple dans le mouvement de l'âme qui, privée de quelque science, recherche cette science et s'efforce de la recevoir ; lorsqu'ensuite la forme de cette science est devenue accessible à l'âme, lorsque cette forme existe dans cette âme, celle-ci est savante, c'est-à-dire qu'elle porte en elle la forme de cette science. De même, lorsque la Forme a eu accès dans la Matière, la Matière se trouve informée par elle, elle soutient la Forme.

» — Quelle est donc la cause qui pousse la Matière à se mouvoir pour recevoir la Forme ?

» — Cette cause, c'est le désir qu'a la Matière de jouir du bien et de la délectation qu'elle éprouve en recevant la Forme. Il en faut dire autant du mouvement de toutes les substances ; toutes les substances, en effet, se meuvent vers l'Un, à cause de l'Un, et cela, parce que tout ce qui existe désire se mouvoir afin de conquérir quelque chose du bien du premier Être *(bonitas primi esse)*......... Le mouvement de tout mobile n'a d'autre objet que de recevoir la forme, forme qui n'est pas autre chose que l'impression produite par l'Un ; or l'Un, c'est le Bien ; donc aucune chose ne se meut sinon en vue du Bien, qui est l'Un. En voici un

1. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 32, pp. 316-317.

signe : Aucune des choses qui existent ne désire devenir multiple, mais toutes les choses désirent se réunir, devenir une seule chose ; toutes les choses, donc, désirent l'unité.

» — A quel signe reconnaît-on que le mouvement de la Matière et des autres substances est désir et amour ?

» — A quoi tendent le désir et l'amour ? Ils recherchent l'application à l'objet aimé et l'union avec lui ; de même, la Matière recherche sa propre application à la Forme ; il faut donc que son mouvement soit causé par l'amour et le désir qu'elle éprouve pour la Forme. Il en faut dire autant de toute chose qui se meut pour rechercher la forme. »

A cette doctrine, le disciple d'Avicébron oppose une spécieuse objection [1] : Comment cela se peut-il faire ? Pour que la Matière, désireuse de prendre part au Bien, se meuve à la recherche de la Forme qui le lui doit procurer, « il faut que la Matière connaisse ce qu'elle cherche. Mais nous avons dit précédemment que la Forme seule conférait la science à la Matière ».

A cela, le Maître répond : Ce premier désir de la Forme qu'elle doit acquérir, il est communiqué à la Matière par le Créateur : « Comme la Matière est voisine de l'Unité, elle est poussée par l'Un à recevoir de lui une lumière et un désir, lumière et désir par lesquels elle se meuve vers l'Un, par lesquels elle le souhaite, afin de passer du non-être à l'être et de recevoir sa perfection. »

Ce désir de la Forme se trouve en toute substance [2] ; mais, par suite de leur distance plus ou moins grande à l'Un, qui provoque ce désir, les divers substances l'éprouvent à des degrés divers et sous des aspects divers ; chacune d'elles désire les formes qui conviennent à sa nature : « Chaque *hyle* particulière désire une forme particulière ; ainsi les *hyle* diverses des végétaux et des animaux se meuvent, en la génération, pour recevoir les formes diverses des végétaux et des animaux....... De même, l'Ame sensitive désire les formes qui lui conviennent et qui sont les formes sensibles. De même, encore, l'Ame rationnelle désire les formes intelligibles ; en effet, l'Ame rationnelle, alors qu'on la nomme le premier Intellect, est dans un état initial semblable à celui de la *Hyle* préparée à recevoir la Forme ; mais lorsqu'elle a reçu la forme de l'Intelligence universelle, qui est le troisième Intellect, lorsqu'elle est devenue intelligence, elle se trouve prête à agir ; on la nomme alors second Intellect.

1. AVENCEBROLIS *Fons vitæ,* Tract. V, cap. 33, pp. 318-319.
2. AVENCEBROLIS *Fons vitæ,* Tract. V, cap. 34, p. 319.

» Si les âmes particulières ont un tel désir, il faut aussi que l'Ame universelle éprouve un désir semblable.

» Il en faut dire autant de la Matière universelle [1], de la Substance qui soutient les prédicaments ; cette Matière se meut afin de recevoir les qualités primaires, puis la forme minérale, puis, successivement, la forme végétative, la forme sensitive, la forme rationnelle, la forme intelligible, jusqu'à ce qu'elle soit conjointe à la forme de l'Intelligence universelle..... Il faut donc, d'après cela, que la Matière première désire recevoir la Forme première et acquière ainsi ce bien qui est l'existence.

» Il en faut dire autant de tout ce qui est composé de matière et de forme ; ce qui est imparfait, parmi les choses ayant matière et forme, se meut pour recevoir la forme de ce qui est parfait. »

Cette tendance de la Matière vers la Forme, ce mouvement de l'être imparfait vers ce qui lui peut assurer la perfection, la *Théologie d'Aristote*, en les affirmant, demeurait fidèle aux doctrines authentiques du Stagirite ; ce qu'elle avait emprunté à ces doctrines, les Néo-platoniciens arabes de l'École d'Avicenne l'avaient volontiers reçu ; nous ne saurions être surpris que Salomon ben Gabirol l'ait également accepté.

Mais au mouvement de la Matière vers la Forme, enseigné par la doctrine péripatéticienne, la *Théologie d'Aristote* avait adjoint un mouvement opposé que le Stagirite n'eût point admis ; Avicenne, et Al Gazâli après lui, se sont attachés à démontrer que la Forme ne pouvait tendre vers la Matière, que ce qui est parfait ne pouvait désirer le bien de ce qui est imparfait.

Or, en ce point, Avicébron adopte certainement le parti tenu par la *Théologie d'Aristote* ; pour exprimer l'avis proposé par cette *Théologie*, il lui emprunte ses propres formules, celles-là précisément que contredisent les réfutations d'Avicenne.

« Toute substance simple, dit Ibn Gabirol [2], désire que ce qu'elle possède en puissance passe à l'acte *(substantia simplex appetit quod habet in potentia exire in effectum).* »

« Le Créateur, dit-il encore [3], est généreux de ce qu'il possède, car tout ce qui existe émane de lui... Il est nécessaire que toutes les substances qui existent obéissent à son action et qu'elles le secondent en donnant leurs formes, en faisant largesse des forces qui sont en elles, toutes les fois qu'elles rencontrent une matière préparée à recevoir ce qu'elles peuvent conférer. Le flux qui

1. Au lieu de : *universalis,* le texte dit : *naturalis.*
2. Avencebrolis *Fons vitæ,* Tract. III, cap. 20, p. 127.
3. Avencebrolis *Fons vitæ,* Tract. III, cap. 13, pp. 107-108.

s'écoule de ces substances doit être compris comme un mouvement et un désir qu'elles éprouvent en vue de produire leur action ; en quoi elles imitent le Créateur. Mais en ce mouvement et ce désir, elles sont différentes les unes des autres selon le degré de leur perfection ou de leur imperfection. »

Ce désir de conférer aux substances placées au-dessous d'elle les formes par lesquelles elle les peut perfectionner, chaque substance ne l'éprouve pas seulement à l'imitation du Créateur, mais encore en vertu de l'impulsion que le Créateur lui communique. C'est le bien reçu de Dieu qui la contraint de donner à son tour. « Cet influx premier, qui enveloppe toutes les substances, c'est lui qui les contraint d'influer les unes sur les autres. Le Soleil t'en fournit un exemple ; ce n'est pas lui qui s'est donné à lui-même le pouvoir de rayonner ; s'il émet ses rayons, c'est qu'il est soumis à la première Influence et qu'il lui obéit. »

Ainsi la Matière se meut vers la Forme et la Forme se meut vers la Matière « parce que toutes deux désirent s'unir [1] ».

Il en est ainsi, au sommet de la hiérarchie des êtres, de la Matière universelle et de la Forme universelle ; mais il en est de même, au plus bas de la nature, des choses les plus particulières. « Là, tu verras que toutes choses, bien que séparées, tendent à se mêler les unes avec les autres. A l'extrémité inférieure, donc, il y aura mélange, comme à l'extrémité supérieure il y a union. Toutes les choses qui sont diverses et divisées, aussi bien parmi les êtres supérieurs que parmi les êtres inférieurs, tels que les individus, les espèces, les genres, les classes, les caractères propres ou accidentels, tous les opposés, dis-je, tous les contraires, se meuvent pour se rejoindre, désirent l'accord, recherchent l'union ; et il en est ainsi parce que, bien que séparés, ils sont déjà conjoints, et bien que divers, ils sont déjà concordants en quelque chose ; ce quelque chose les retient ensemble, les conjoint, les contraint de se réunir ; toutes ces opérations ont un principe commun qui est celui-ci : L'Unité est partout victorieuse ; répandue en toutes choses, elle retient toutes choses. »

Aussi avons-nous vu, d'une part, le désir qui meut la Matière vers la Forme et, d'autre part, le désir qui presse l'agent de donner la Forme à la Matière, produits tous deux par l'action du Créateur, par l'influence de l'Un.

Ce mutuel désir qui meut la Matière et la Forme l'une vers l'autre, l'imparfait et le parfait l'un vers l'autre, l'auteur de la

1. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 35, pp. 320-321.

Théologie d'Aristote l'avait décrit sous le nom d'amour ; mais il n'en avait pas fait une substance particulière. Fidèle à sa méthode générale, Ibn Gabirol va le réaliser en une substance spirituelle.

Puisque la Matière universelle et la Forme universelle ont, entre elles, quelque chose de commun, savoir ce mutuel désir qui les pousse à s'unir l'une à l'autre, il faut qu'elles tiennent ce caractère commun d'une substance supérieure à toutes deux. Cette substance « spirituelle et plus que spirituelle »[1], c'est le Verbe actif (*Verbum agens*) ou Volonté de Dieu. Voilà pourquoi Ibn Gabirol écrit[2] : « Dans l'être, il n'y a que ces trois choses, la Matière et la Forme d'une part, l'Essence première d'autre part, enfin la Volonté qui est le milieu entre les extrêmes. »

Selon la doctrine constante d'Ibn Gabirol, les choses qui ont entre elles un caractère commun ne reçoivent pas seulement ce caractère commun d'une substance plus unie, plus simple, plus parfaite qu'elles mêmes ; c'est de cette substance qu'elles tiennent l'existence même ; cette substance les crée. La Volonté doit donc être créatrice de la Forme universelle et de la Matière universelle. Cette proposition, Avicébron la répète à maintes reprises : « C'est la Volonté, dit-il[3], qui crée la Matière et la Forme, et qui les meut. » « La Volonté[4] est le créateur, tandis que la Matière et la Forme sont les créatures. »

Créatrice de la Matière universelle et de la Forme universelle, la Volonté est, par le fait même, créatrice de tous les êtres que compose l'union de la Matière et de la Forme : « Rien n'existe sans elle[5], car l'existence et la constitution de toutes choses proviennent d'elle... Ne vois-tu pas, en effet, que l'essence de toutes choses n'est faite que de Matière et de Forme, et que l'existence de la Matière et de la Forme vient de la Volonté, puisque c'est la Volonté qui les a faites, qui les a conjointes, qui les retient unies ? »

Créatrice de substances moins simples et moins parfaites qu'elle-même, une substance spirituelle ne demeure pas entièrement séparée des êtres qu'elle a produits ; elle les contient et les porte en elle-même, elle les pénètre, elle leur est unie comme l'âme est unie au corps. Ainsi la Volonté doit-elle être unie à la Matière universelle et à la Forme universelle. « Après que le Verbe[6], c'est-

1. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 38, p. 327.
2. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. I, cap. 7, p. 9.
3. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. II, cap. 13, p. 47.
4. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 37, p. 325.
5. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 39, p. 327.
6. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 36, p. 323.

à-dire la Volonté, eût créé la Matière et la Forme, il s'est lié avec elles comme l'âme est liée au corps, il s'est répandu en elles, il ne s'est plus séparé d'elles, il les a pénétrées du haut en bas. »

C'est parce que la Forme et la Matière sont ainsi contenues au sein du Verbe qu'elles demeurent unies entre elles. « Lorsque nous disons que la Forme retient la Matière [1], nous parlons d'une manière impropre ; c'est de la Volonté que la Forme reçoit la force de retenir la Matière ; c'est manifeste, car la Forme est une impression de l'Unité, une force rétentive provenant de l'Unité, et la Volonté est la force même de l'Unité ; la vertu rétentive vient donc de l'Unité. La Volonté retient la Matière par l'intermédiaire de la Forme ; voilà pourquoi l'on dit que la Forme retient la Matière. »

En son essence, la Volonté est parfaitement simple et une. « Quelle preuve as-tu, demande le Disciple à son Maître [2], que la Volonté n'est pas diverse en elle-même ? — La preuve en est, répond le Maître, que la Volonté provient de l'Unité ; bien plus ! que la Volonté est la force *(virtus)* de l'Unité. D'ailleurs, la première diversité s'est manifestée au moment où la Matière et la Forme ont commencé d'exister. »

De cette Volonté simple émanent des actions variées ; la variété de ces actions ne provient pas de la Volonté dont elles émanent, puisque celle-ci est douée d'unité ; elle a sa raison d'être en la diversité des matières sur lesquelles s'exercent ces actions.

« La force de pénétration et d'impression de la Volonté ne sera donc pas de même ordre au sein des substances spirituelles et au sein des substances corporelles [3] ; cette force changera d'ordre selon que les substances seront plus ou moins élevées, plus proches ou plus éloignées, plus spirituelles ou plus corporelles. La diversité dans l'action de la Volonté a pour cause la diversité des matières en lesquelles cette action s'exerce ; elle ne tire pas sa cause de la Volonté considérée en elle-même.

» D'après cela, dans la matière de l'Intelligence, la Volonté produit nécessairement, sans que le temps intervienne en cette production, l'Être, c'est-à-dire la Forme universelle qui contient toutes les formes... De même, dans la matière de l'Ame, la Volonté produit la Vie et le Mouvement essentiel. Dans la matière de la Nature, qui est au dessous de la précédente, elle produit le

1. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 39, pp. 327-328.
2. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 37, p. 325.
3. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 37, pp. 324-325.

mouvement local et les autres mouvements. Tous ces mouvements dérivent de la Volonté. Il faut donc que toutes les substances, tant spirituelles que corporelles, soient mues par la Volonté..... Ce mouvement que la Volonté répand en toutes les substances est plus puissant ou plus faible par suite de la diversité des substances qui le reçoivent, non par l'effet d'une diversité qui serait en la Volonté même. »

Une en son essence, la Volonté est accidentellement, par la variété des substances au sein desquelles elle agit, diverse en son action.

De cette affirmation, on peut rapprocher cette autre, qu'Avicébron aime à répéter [1] : « Finie en ce qui concerne son effet, la Volonté est infinie en son essence. » De cette affirmation voici, d'ailleurs, tout aussitôt, l'explication : « Si la Volonté est finie en son effet, c'est que l'action de la Volonté a un commencement et lui est postérieure ; mais la Volonté est infinie dans son essence, car elle n'a pas eu de commencement. Il en est au contraire de la substance de l'Intelligence ; celle-ci a eu un commencement, car elle est créée *(causata est)* ; mais elle n'a pas de fin, car elle est simple et non soumise au temps. »

Déjà, Ibn Gabirol nous avait appris que la Matière universelle et la Forme universelle n'étaient point des créatures éternelles ; la Volonté qui leur a donné l'existence, affirme-t-il maintenant, est une substance qui n'a pas eu de commencement et qui était avant qu'elle produisît, par son action, toutes les créatures.

Poussons plus loin les conséquences de cette opposition : finie en son action, la Volonté est infinie en son essence ; nous obtiendrons cette conclusion [2] : « Si l'on considère la Volonté en faisant abstraction de son action, elle et l'Essence première sont une seule chose. Si on la considère, au contraire, avec son action, elle est autre chose que l'Essence ; la Volonté et l'Essence, en effet, diffèrent l'une de l'autre au principe même de la création, au moment où commence l'union de la Matière et de la Forme. »

Quels sont donc, en cette première union de la Matière et de la Forme qui constitue la création, les rôles respectifs de l'Essence et de la Volonté ?

De toute éternité, la Matière universelle existait, nous l'avons vu, à l'état de pure puissance, dans la Science de Dieu. Pour qu'elle vînt à l'existence actuelle, il fallait qu'une opération

1. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. III, cap. 57, pp. 205-206.
2. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 37, p. 325.

instantanée lui imprimât la Forme universelle, l'unît à cette Forme ; c'est le Verbe ou la Volonté qui a répandu la Forme sur la Matière et qui, par conséquent, leur a donné, à toutes deux, l'existence actuelle. C'est ainsi que la Volonté est la Vertu de Dieu ; plus explicitement, pourrait-on dire qu'elle est la Force créatrice de Dieu.

« La Matière est stable [1] en la Science du Très-Haut, comme la Terre est stable au milieu du Ciel ; la Forme a été répandue sur elle comme la lumière du Soleil se répand dans l'air.....; c'est par un regard du Verbe que la Forme a été conférée à la Matière. »

« La Matière est créée par l'Essence [2], tandis que la Forme vient d'une propriété de cette Essence, savoir de la Science et de l'Unité, bien que l'Essence ne soit douée d'aucune propriété qui lui soit extrinsèque. Là est la différence entre le Créateur et la créature ; le Créateur est ce que désigne essentiellement ce terme : une essence *(essentia designata essentialiter)*, et la créature est en deux essences, la Matière et la Forme...

» En ce qui concerne l'Essence première et sainte, elle et sa Propriété sont, de toutes manières, une seule et même chose ; mais la Matière et la Forme sont distinctes ; c'est par elles, en effet, que commence l'action de l'Unité : elles sont ce qui vient, tout d'abord et immédiatement, à la suite de cette action. »

« La Matière [3] est produite par l'Essence première et la Forme vient de la Propriété de cette Essence...

» De l'Essence première, la Matière reçoit la Forme... par l'intermédiaire de la Volonté. Aussi dit-on que la Matière est comme le trône de l'Un, et que la Volonté, donatrice de la Forme, s'assied et se repose sur ce trône. »

« La création ressemble au verbe parlé par l'homme [4]. Lorsque l'homme parle son verbe, sa forme et sa pensée s'impriment dans l'ouïe et dans l'intelligence de son auditeur. Selon cette comparaison, on dit que le Créateur sublime et saint a parlé son Verbe ; alors sa Pensée s'est imprimée dans l'essence de la Matière et la Matière a retenu cette pensée, c'est-à-dire que la Forme créée a été imprimée et peinte en la Matière. »

« La Volonté est créatrice [5], comme l'écrivain ; la Forme est créée, comme l'écriture ; et la Matière leur est soumise, comme le papier l'est à l'écrivain et à l'écriture. »

1. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 30, p. 313.
2. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 42, p. 333.
3. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 42, p. 335.
4. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 43, p. 336.
5. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 38, p. 326.

Par cette Volonté, qui est sa propre puissance, et qui est répandue en toutes choses, Dieu est lui-même en toutes choses ; il contient toutes choses en lui. « Pourquoi, demande le Disciple d'Ibn Gabirol [1], dit-on que le Créateur saint et sublime est en toutes choses ? » — « On le dit assurément, répond le Maître, parce que sa Vertu est infuse en toutes choses et qu'elle pénètre toutes choses, parce que rien n'existe sans elle et que toutes choses tiennent d'elle leur existence et leur constitution. »

« Considère l'instant de la création [2], c'est-à-dire le commencement de l'union de la Matière et de la Forme ; imagine, d'autre part, l'Essence qui n'a ni commencement ni fin, l'essence du Créateur ; imagine, enfin, que tout ce qui est, aussi bien ce qui est corporel que ce qui est spirituel, existe en cette Essence à la façon dont tu peux imaginer qu'une chose intelligible existe en ton âme ; alors tu verras que la Vertu du Créateur très-haut et très-saint est dans tout ce qui existe en lui. De même, tu verras que la vertu et l'essence de toute chose qui existe est en toutes les choses qui se trouvent au dessous de cette chose-là, et cela jusqu'au bout, jusqu'au terme où cette vertu se repose. Par ce procédé, tu imagineras comment la Matière et la Forme s'étendent, d'une extension une et continue, du haut en bas de la création. »

1. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 39, p. 327.
2. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 30, pp. 312-313.

CHAPITRE V

SCOT ÉRIGÈNE ET AVICÉBRON

I

COMPARAISON ENTRE LA PHILOSOPHIE DE SALOMON BEN GABIROL ET CELLE DE JEAN SCOT ÉRIGÈNE. — L'ESSENCE UNIVERSELLE SELON SCOT ÉRIGÈNE ET LA SUBSTANCE UNIVERSELLE SUIVANT AVICÉBRON.

La théorie du désir mutuel qui meut la Matière et la Forme l'une vers l'autre a été visiblement empruntée par Salomon ben Gabirol à la *Théologie d'Aristote*; on n'en saurait dire autant de la théorie qui, par la contemplation du Verbe créateur, la vient couronner; cette nouvelle doctrine découle assurément d'une autre source, et cette source, cela va de soi, était chrétienne. Il est naturel alors de jeter un regard sur les métaphysiques à la fois néo-platoniciennes et chrétiennes qui ont précédé celle d'Avicébron et de noter soigneusement les analogies qu'elles peuvent présenter avec cette dernière.

Or, parmi les philosophies chrétiennes soumises à cet examen rapide, il en est une qui, tout aussitôt, attire l'attention par l'extrême ressemblance qu'elle présente avec la doctrine du Philosophe juif ; c'est celle de Jean Scot Érigène.

La ressemblance entre les théories d'Avicébron et les théories de l'Érigène est d'autant plus saisissante qu'elle se marque surtout en ce par quoi Ibn Gabirol s'écarte le plus de ses précurseurs hellènes ou arabes ; c'est par les doctrines qui les séparent des autres Néo-platoniciens, par celles qui semblent leur être plus particulières, que les deux philosophes se rapprochent.

Cette analogie, d'ailleurs, ne fait pas disparaître toute différence entre les propositions du philosophe de Charles le Chauve et les

propositions du rabbin de Malaga ; mais ces différences paraissent distinguer les formes sous lesquelles ces propositions sont présentées bien plutôt qu'elles n'en atteignent le fond. Des doctrines métaphysiques d'Aristote, le Chrétien n'a perçu qu'un reflet indirect, extrêmement pâle et affaibli ; aussi sa pensée s'éclaire-t-elle de préférence des lumières du Platonisme. Le Juif, au contraire, a reçu dans toute leur splendeur les rayons du Péripatétisme ; ils ont teint de leurs couleurs la surface des idées qu'il conçoit ; mais ils n'en ont pas pénétré l'intimité. Ainsi, l'identité essentielle des deux philosophies se dissimule sous des nuances différentes ; mais ce sont nuances d'emprunt.

Selon Jean Scot, toutes les substances de la création dérivent d'une première Substance créée universelle qu'il nomme, en général, Essence universelle ; dans sa terminologie mal assurée, en effet, les deux mots essence et substance sont souvent pris l'un pour l'autre ; quelle différence il établit parfois entre eux, nous le verrons plus loin. Comment donc conçoit-il cette Substance universelle ?

Il est trois choses [1] qu'on ne peut séparer, qui sont intimement et indissolublement liées entre elles, qui sont essentiellement trois choses différentes en une seule chose ; elles se nomment en grec οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια. Ces trois termes, la Scolastique les traduira plus tard par les mots *substantia*, *potentia*, *actus* ; Jean Scot les traduit par *essentia*, *virtus* ou *potestas* et *operatio*.

Or « cette trinité essentielle que composent l'*essentia*, la *virtus* et l'*operatio*, elle existe, inaltérable et incorruptible, en toutes choses et, particulièrement, au sein des natures raisonnables et intellectuelles... Cette trinité qui subsiste en toutes choses ne peut y être ni augmentée ni diminuée.

» Toute trinité subséquente doit être considérée comme un effet de la trinité précédente...

» L'*Essentia* qui a été créée une et universelle en toutes choses, qui est commune à toutes choses, ne peut être regardée comme particulière à aucune chose, car elle appartient à tout ce qui participe d'elle ; c'est de cette *Essentia universalis* qu'émane, pour chacune des choses qui y participent, une *substantia propria* qui n'est la substance d'aucune autre chose, qui l'est de celle-là seulement dont elle est la substance.

» En cette substance-ci, existe une *possibilitas propria* ; elle ne

1. Joannis Scoti Erigenæ *De divisione naturæ* Liber primus, cap. 62 (*Patrologia latina*. Accurante Migne, t. CXXII, coll. 505-507).

peut venir que de la *Virtus* universelle contenue dans l'*Essentia universalis* dont nous venons de parler.

» On en peut dire autant de la *propria operatio* de la *substantia* très spéciale ; elle descend de l'Opération universelle qui est en l'Essence universelle.

« Qu'on ne s'étonne pas si ces trois choses, lorsqu'on les considère dans les substances singulières, puissent être regardées comme des sortes d'accidents de la susdite Trinité universelle .... Cette Trinité, toutefois, est, par elle-même, une chose unique ; en tout ce qui vient d'elle et existe par elle, elle demeure soustraite à tout changement ; elle ne s'y peut augmenter ni diminuer, corrompre ni périr. Au contraire, les trinités très particulières que l'on considère dans les êtres singuliers peuvent croître ou décroître et varier de multiple façon ; en effet, ces êtres ne participent pas tous d'une manière semblable à l'Essence universelle, à la Vertu universelle, à l'Opération universelle ; ils y participent les uns plus et les autres moins ; mais aucun d'entre eux n'est entièrement privé de cette participation.

» Quant à la Trinité universelle, elle demeure une et toujours la même en tous les êtres qui participent d'elle ; à aucun d'entre eux, elle ne se présente d'une manière différente, offrant une participation plus ou moins grande. Elle est pour eux comme la lumière pour les yeux : elle est toute en tous et elle demeure en elle-même. »

Cette Trinité universelle, d'ailleurs, Jean Scot lui donne le nom d'Intelligence : « Admettons donc que cette triple Intelligence des choses, formée par l'Essence, la Vertu et l'Opération, est l'immuable support, le ferme fondement que le Créateur a donné à toutes choses. »

Si l'on remplaçait, dans cette description de l'*Essentia universalis*, le mot *virtus* par le mot *materia* et le mot *operatio* par le mot *forma*, on se conformerait au langage des Péripatéticiens latins, langage qui fait correspondre la matière à la δύναμις et la forme à l'ἐνέργεια ; mais ne semblerait-il pas, alors, que les précédents passages de Jean Scot sont destinés à décrire la Matière universelle et la Forme universelle considérées par Ibn Gabirol ?

Examinons de plus près la méthode que suit l'Érigène pour définir et décrire cette Matière première.

« Je vois, dit le Disciple [1], presque toutes les catégories si

1. J. Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. I, cap. 26 ; éd. cit., col. 472.

bien enchaînées les unes aux autres que c'est à peine si une raison très précise parvient à les distinguer les unes des autres ; toutes, me semble-t-il, sont insérées en toutes ; montre-moi donc, je te prie, en quelle propriété chacune d'elles peut se rencontrer isolément ? »

C'est à ce désir que le Maître va s'efforcer de donner satisfaction. A cet effet, il va passer en revue les dix catégories qu'Aristote a déterminées. Il commencera naturellement par la première, la catégorie de la substance, οὐσία.

« Je ne vois rien, dit le Disciple, cédant aux suggestions de son Maître, en quoi l'Οὐσία puisse naturellement subsister, sinon les genres et les espèces, considérés dans leur gradation descendante, c'est-à-dire depuis les plus généraux, jusqu'aux plus spéciaux qui sont les individus ; ou bien inversement, dans ces espèces et dans ces genres, considérés de bas en haut, depuis les individus jusqu'aux genres les plus généraux. C'est dans ces espèces et dans ces genres, en effet, que l'Οὐσία universelle subsiste, comme en ses parties naturelles. »

L'analyse des autres catégories se poursuit alors ; comme il a découvert une Οὐσία universelle qui réside en toutes les substances particulières, Jean Scot découvre, en chaque catégorie, un Prédicament universel qui comprend tous les prédicaments particuliers de la même catégorie, un Lieu universel qui comprend tous les lieux, un Temps universel qui comprend tous les temps et ainsi de suite.

Ces Prédicaments universels sont des attributs de l'Universalité des choses créées. « L'Essence de toutes les choses qui existent est locale et temporelle [1] ; elle ne peut être connue que dans le Lieu et dans le Temps, sous le Lieu et sous le Temps... Le Lieu, c'est la limite extérieure de l'Universalité... Toutes choses sont contenues dans le Temps... Donc tout ce qui subsiste d'une manière quelconque, excepté Dieu, toute chose qui a commencé d'exister par création, est nécessairement enfermée dans le Lieu et dans le Temps. »

« Tout ce qu'on attribue par la pensée [2] au Lieu général et au Temps général de la Créature universelle, on le doit aussi comprendre, du haut en bas, de tous les lieux et de tous les temps spéciaux et particuliers relatifs aux parties de cette Universalité. Pour l'intelligence, le Lieu général et le Temps général précè-

1. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. I, cap. 39 ; éd. cit., coll. 481-482.
2. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. I, cap. 40 ; éd. cit., col. 483.

dent toutes les choses qui existent en eux... On conclut de là que le Lieu n'est pas autre chose que la définition naturelle, la manière d'être et la position de toute créature, soit générale, soit spéciale ; de même, le Temps n'est pas autre chose que le changement qui, par génération, fait passer les choses du non être à l'être, et la mesure exacte du mouvement des choses changeantes. »

Il est clair que ces Prédicaments universels, tels que le Lieu général ou le Temps général, sont, dans la pensée de Scot, des attributs de l'Οὐσία universelle ; lorsqu'il décrit, en effet, les relations de l'Οὐσία aux autres catégories, il ne distingue jamais entre l'*Essentia* universelle et les substances particulières ; les termes entre lesquels ces relations sont établies peuvent être plus ou moins généraux ; les relations demeurent les mêmes.

Le Disciple d'Ibn Gabirol lui disait[1] : « Ce qui précède m'a montré avec évidence qu'il existe une Matière universelle et une Forme universelle ; mais dis-moi, maintenant, quelle est la définition de chacune d'elles ? »

« Ni l'une ni l'autre ne peut être définie, répondait le Maître, car au-dessus d'elles, il n'existe aucun genre qui puisse servir de principe à leur définition ; mais on peut les décrire à l'aide des propriétés qui les accompagnent.

» La description de la Matière première, tirée de ses propriétés, est la suivante : c'est une substance qui existe par soi, qui est numériquement une et qui est le support de la diversité. On peut encore la décrire ainsi : Elle peut recevoir toutes les formes.

» Quant à la description de la Forme universelle, la voici : C'est la substance qui constitue l'essence de toutes les formes. »

De ce dialogue, rapprochons celui qui se tient entre Jean Scot et son disciple, et dont voici des fragments[2] :

« *Le Disciple.* — Que dirons-nous donc du lieu, de la quantité, de la situation, que tu as mis au nombre des choses immobiles ? Car de l'οὐσία, c'est-à-dire de l'essence, personne ne doute qu'elle n'ait besoin de rien pour subsister ; on admet, en effet, que c'est par elle que les autres choses dont j'ai parlées sont soutenues. Mais ces choses, je veux dire le lieu, la quantité, la situation, sont mises au nombre des accidents de la substance. La substance est le sujet dans lequel ils existent et sans lequel ils ne sauraient être....... Faut-il donc dire que ces trois choses, la quantité, la situation, le

1. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. V, cap. 22, p. 298.
2. JOANNIS SCOTI ERIGENÆ *Op. laud.*, Lib. I, cap. 24, col. 470.

lieu sont des accidents de l'οὐσία, ou bien faut-il leur attribuer une subsistance propre ?

» *Le Maître*[1]. — Cela vaut la peine d'être demandé. Selon l'opinion des dialecticiens, tout ce qui existe est ou bien un sujet, ou bien chose qui concerne un sujet *(de subjecto)*, ou bien chose qui réside dans un sujet. Mais une raison avertie nous enseigne que le sujet et ce qui concerne le sujet ne sont qu'une seule et même chose et que rien ne les sépare.

» Ils disent, par exemple que Cicéron est un sujet et une substance première, tandis que l'homme est *de subjecto* et constitue une substance seconde. Mais, en nature, quelle différence y a-t-il là, sinon que l'un est considéré dans son unité numérique et l'autre dans son espèce ? Or l'espèce n'est pas autre chose que l'unité des choses singulières multiples *(unitas numerorum)* et le nombre [des individus] n'est pas autre chose que la pluralité de l'espèce. Si donc l'espèce est une, tout entière et indivise au sein des choses singulières multiples *(in numeris)*, et si celles-ci ne sont plus qu'un seul individu dans l'espèce, je ne vois plus ce qui, selon la nature, sépare le sujet de ce qui est relatif au sujet *(de subjecto)*....... Il ne reste que le sujet et ce qui est dans le sujet.

» Si, suivant les traces du grand théologien Saint Grégoire, et de Maxime, son très savant commentateur, tu te livres à un examen approfondi, tu trouveras que l'οὐσία est absolument en toutes choses, et qu'elle y subsiste insaisissable, non seulement aux sens, mais même à l'intelligence. Si l'on en comprend l'existence, c'est par ces choses qui en sont comme l'entourage, le lieu, la quantité, la situation, auxquelles il faut joindre le temps..... Parmi les catégories, en effet, il en est qui sont conçues comme des choses qui existent autour de l'οὐσία ; on les nomme περιοχαί, c'est-à-dire les compagnes qui forment l'entourage ; elles paraissent se tenir autour de l'οὐσία. Il en est d'autres qui sont dans l'οὐσία même ; les Grecs les nomment συμβάματα, c'est-à-dire accidents. »

« On ne peut pas[2], de l'οὐσία, définir ce qu'elle est [*quid est*, τὸ διότι d'Aristote] mais seulement qu'elle est [*quia est*, τὸ ὅτι péripatéticien]. Comme nous l'avons dit, en effet, la connaissance du lieu, du temps et des autres accidents qui subsistent soit en elle-même, soit hors d'elle, nous donne qu'elle est, mais ne nous donne pas ce qu'elle est (*non quid sit, sed quia est*). Et cela, on le peut redire avec justesse, d'une manière générale, de toute οὐσία,

1. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. I, cap. 25, coll. 470-471.
2. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, lib. I, cap. 25 ; éd. cit., col. 471.

de la plus universelle comme de la plus spéciale, et aussi de toute οὐσία intermédiaire. »

N'est-il pas clair, maintenant, que l'analyse de Scot pourrait fort exactement se conclure par cette formule : L'Οὐσία universelle est la substance qui supporte les neuf Prédicaments généraux? N'est-il pas évident que si son Disciple lui posait la question que pose le Disciple d'Ibn Gabirol[1] : « Dis-moi quelle est la qualité de cette substance? » Il répondrait, comme le Philosophe juif : « Ne sais-tu pas que la qualité de cette substance, ce sont les neuf prédicaments, car ce sont eux qui la dépeignent *(quia sunt depictiones ejus)*? »

Selon Ibn Gabirol, la Forme universelle, qui est l'ensemble des neuf prédicaments pris dans leur absolue généralité, est le principe d'unité et d'union, puisqu'en elle, les formes particulières différentes trouvent leur commune raison d'être : « Les formes inférieures[2] sont comprises au sein des formes supérieures, jusqu'à ce que toutes les formes se trouvent réduites à la Forme universelle, qui unit en elle-même toutes les formes et dans laquelle toutes les formes se trouvent embrassées. »

Si l'on voulait, de cette proposition générale, donner un exemple, pourrait-on mieux faire que d'emprunter celui-ci à l'Érigène[3] ?

« Toute substance découle de l'Essence générale, tandis que toute qualité dérive de la Qualité générale.... Le feu, qui est une substance, ne peut descendre d'une autre cause que de l'Essence généralissime; de même, la chaleur, qui est une qualité, ne peut procéder d'une autre cause que de la Qualité généralissime ».

Les corps sujets à la destruction qui nous entourent sont composés de corps spirituels qui sont simples, permanents et incorruptibles. « Ces corps incorruptibles et insolubles sont conçus par la raison en quatre éléments universels *(catholica)* principaux, absolument purs et simples..... Mais, à leur tour, ces quatre éléments du Monde, qui sont parfaitement simples, parfaitement purs, et qui échappent aux sens corporels, se ramènent à une cause simple et indivisible que l'intelligence des sages les plus parfaits connaît seule. Cette cause, c'est l'Essence, absolument universelle et toujours permanente en elle-même, de toutes les substances productrices d'effets visibles.

» Il est juste de concevoir semblable pensée au sujet des quatre

1. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. II, cap. 13, p. 45.
2. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. III, cap. 26, pp. 142-143.
3. JOANNIS SCOTI ERIGENÆ *Op. laud.*, lib. II, cap. 31 ; éd. cit., coll. 605-607.

qualités propres et primordiales. Elles semblent contraires les unes aux autres, car le chaud s'oppose au froid et la sécheresse à l'humidité. Mais elles se ramènent à une cause unique, très secrète, soumise à la seule raison, je veux dire à la Qualité la plus générale d'entre toutes les qualités. C'est de cette Qualité générale qu'elles procèdent toutes quatre pour produire, par une admirable opération de la nature, les corps corruptibles et sujets à la dissolution ; c'est en cette Qualité générale que, par une concorde ineffable et pacifique de la Nature universelle, elles s'accordent entre elles, laissant à l'écart toutes les contrariétés qui les divisaient ».

On pourrait poursuivre jusque dans le détail cette comparaison entre les enseignements des deux métaphysiciens touchant la Substance universelle ; on pourrait montrer, en particulier, qu'entre l'Οὐσία universelle et la matière corporelle, Jean Scot établit une relation fort analogue à celle qu'admet Avicébron entre la Matière universelle et la matière sensible.

Mais délaissons ces rapprochements de détail ; nous en allons saisir un, qui est plus important. La Matière universelle d'Avicébron existe *en puissance*, de toute éternité, dans la Sagesse du Créateur ; l'Οὐσία universelle du Fils de l'Érin a, de toute éternité, une existence idéale au sein du Verbe de Dieu ; elle est le Verbe même de Dieu. Nous sommes ainsi conduits à étudier ce qu'est le Verbe selon Jean Scot, ce que sont les raisons ou essences produites par le Père dans son Verbe, et à rapprocher ce que nous aurons appris de ce que nous enseigne Ibn Gabirol.

II

L'EXISTENCE ÉTERNELLE DES RAISONS PRIMORDIALES DANS LE VERBE DE DIEU

Hors Dieu, tout ce qui est a été fait et créé par Dieu. Les Grecs ont admis une Matière, une ὕλη existante par elle-même ; ceux qui sont soumis à l'autorité de l'Écriture ne sauraient suivre cette opinion[1]. « Aucun de ceux qui philosophent bien ne peut se refuser à compter la Matière informe au nombre des choses que Dieu a faites en sa sagesse..... Celui qui a fait le Monde de la Matière informe est le même qui, du néant absolu, a fait la Matière informe ». Il y a une Matière primordiale, qui se range parmi les

1. JOANNIS SCOTI ERIGENÆ *Op. laud.*, Lib. III, cap. 5, éd. cit., coll. 636-637.

Causes primordiales ; il y a une matière secondaire qui subsiste dans les effets des causes primordiales ; la première a une durée éternelle dans la Sagesse divine, tandis que la seconde est soumise au temps ; mais, toutes deux, elles sont créatures ; toutes deux, Dieu les a faites de rien.

L'Action créatrice de Dieu, ce n'est pas autre chose que la Volonté de Dieu se proposant de faire ce qui doit être fait[1]. « C'est par le mouvement de la Volonté divine que sont toutes les choses qui sont ; c'est ce mouvement qui crée toutes choses, qui les tire du néant et les fait passer du non-être à l'être. » — « Ce que Dieu fait[2], donc, c'est la Volonté de Dieu ; il fait ses volontés et toutes les choses qui sont faites sont ses volontés.......

» Dieu ne voit pas d'une part ses volontés et, d'autre part, ce qu'il a fait ; les choses qu'il a faites, il les voit en tant qu'elles sont ses volontés.... La vision divine est une vision simple qui unifie ; elle voit toutes choses en une.......

» Mais la Volonté de Dieu ne peut pas être détachée de Dieu et adjointe à la créature, de telle sorte que Dieu soit ce qui crée, et sa Volonté ce qui est créé.... Dieu, ses volontés et tout ce qu'il a fait sont une seule et même chose..... Puis donc que les volontés de Dieu ne sont pas extérieures à la nature de Dieu, Dieu se fait lui-même. »

« On peut,[3] dès lors, dire que la Nature divine, qui n'est pas autre que la Volonté divine, se fait en toutes choses. Car, en elle, être et vouloir ne sont pas différents....... Elle crée donc toutes choses..... ; mais elle-même, elle est créée, car rien n'existe hors d'elle d'une manière essentielle ; elle est, en effet, l'essence de toutes choses..... Toute chose dont on dit qu'elle existe n'existe pas en elle-même ; elle n'existe que par participation à la seule Nature véritablement existante. »

Ce mystère de Dieu qui est en tout ce qu'il fait, qui est tout ce qu'il fait, qui, par conséquent, se crée lui-même en créant les choses, en sorte qu'il peut être dit à la fois créateur et créé, c'est l'objet constant des méditations de l'Érigène.

Afin d'entr'ouvrir à cette doctrine l'intelligence de son Disciple, il use d'une comparaison[4] :

« Avant même que notre pensée soit devenue objet de réflexion et de mémoire, on dit avec raison qu'elle existe ; cependant, elle

1. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. I, cap. 12 ; éd. cit., col. 633.
2. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. III, cap. 17 ; éd. cit., col. 673.
3. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. I, cap. 12 ; éd. cit., coll. 443-454.
4. Jean Scot Erigène, *Ibid.*

est alors essentiellement invisible; elle n'est connue que de nous seul et de Dieu.

» Lorsque, plus tard, notre pensée se trouvera soumise à la réflexion, elle recevra la forme de certaines images; alors on pourra dire, à juste titre, qu'elle est créée. Informe avant de pénétrer en la mémoire, elle se fait dans la mémoire, en recevant certaines formes d'objets, de sons, de couleurs, d'autres choses perceptibles aux sens.

» Notre pensée reçoit ensuite comme une seconde formation, au moment où elle se revêt de signes capables de représenter des sons et des formes, des lettres, par exemple, qui sont des signes de sons, des figures qui sont signes de formes mathématiques; au moment où elle se recouvre d'autres indices sensibles, à l'aide desquels elle se puisse insinuer par l'intermédiaire des sens. »

La pensée qui existe déjà au sein de l'intelligence, mais qui est encore dépourvue des formes dont l'imagination la revêtira, Jean Scot l'assimile à Dieu créateur. Cette même pensée, revêtue des formes que lui confèrent la réflexion et la mémoire, c'est l'image de Dieu créé par lui-même. Dieu considéré comme créé par lui-même, ressemble ainsi à notre verbe intérieur. C'est le Verbe de Dieu, identique à la Volonté de Dieu, ne faisant qu'un avec Dieu même.

Plus tard, la comparaison se poursuivra; notre pensée, devenue extérieure à nous, rendue sensible par les sons des paroles, par les signes de l'écriture, par les tracés des dessins, ce sera la création temporelle.

Voyons de plus près comment toutes choses ont été créées dans le Verbe de Dieu.

« Le Père [1], c'est-à-dire le Principe de toutes choses, a formé de toute éternité *(præformavit)* dans son Verbe, c'est-à-dire dans le Fils unique qu'il a engendré, les raisons de toutes les choses dont il a voulu qu'elles fussent créées. » Si Dieu est cette forme de la Nature universelle qui crée et n'est pas créée, nous avons ici la seconde forme de la Nature universelle, celle qui est créée et qui crée; elle est constituée par les « Causes primordiales des choses... Ces Causes primordiales des choses, les Grecs les ont nommées πρωτότυπα, c'est-à-dire modèles primordiaux, ou bien προορίσματα, c'est-à-dire prédestinations ou définitions; ils les ont encore nommées θεῖα θελήματα, c'est-à-dire volontés divines, et aussi ἰδέαι, c'est-à-dire espèces ou formes, dans lesquelles, de

1. JOANNIS SCOTI ERIGENÆ *Op. laud.*, Lib. II, cap. 2; éd. cit., col. 529.

toutes les choses qui doivent être f[...]s, avant que celles-ci ne soient, sont déposées les immuables ra[...]ons. »

Pour autoriser sa doctrine des paroles de l'Écriture, Scot Érigène use d'un curieux artifice. Il cite les premières paroles de la *Genèse* : « *In principio Deus creavit cælum et terram.* » Les deux premiers mots : *In principio*, il ne les prend pas comme signifiant : *Au commencement*, mais comme ayant ce sens : *Au sein du Principe* ; et par ce Principe, il entend le Verbe.

A cet artifice, Saint Augustin avait fait une courte allusion ; il montrait, dans ses *Confessions*, comment une même parole de l'Écriture Sainte pouvait, parfois, se prendre en deux sens différents ; à ce propos, il citait cet exemple [1] : « L'un, lorsqu'il entend ces mots : Dans le Principe, Dieu fit...., regarde ce Principe comme étant la Sagesse, car elle-même s'est donnée ce nom. L'autre entend les mêmes paroles et, par le principe, il comprend le commencement des choses créées ; il prend ces paroles : Dans le principe, Dieu fit..., comme s'il était dit : Au commencement, Dieu fit... »

Le fils de l'Érin développe longuement cette indication.

Voici, en effet, ce que le Maître dit à son Disciple [2] : « Les causes primitives sont, par Saint Denys, nommées : Principes de toutes choses ; ce sont elles, comprenez-le, qui sont désignées d'une manière simple et générale par ces paroles : « Dans le Principe, » Dieu fit le ciel et la terre. » Cela veut dire : Dieu a fondé dans son Verbe les causes universelles des essences tant intelligibles que sensibles...

» Comprenez donc par là que la Cause unique et suprême de toutes choses, je veux dire la Sainte Trinité, est ouvertement déclarée par ces paroles : « Dans le Principe, Dieu fit le Ciel et la terre. » C'est, en effet, le Père qui reçoit le nom de Dieu et son Verbe qui est appelé Principe ; peu après, le Saint Esprit est désigné, là où l'Écriture dit : « Et l'Esprit de Dieu était porté sur les » eaux. »

Cette ingénieuse exégèse fournit d'ailleurs, au Maître, l'occasion de s'expliquer avec son Disciple sur l'éternité des causes primordiales [3].

« *Le Maître.* — Dites-moi, je vous prie ce que vous comprenez lorsque vous entendez la Théologie vous dire : Dans le Principe, Dieu fit... ?

1. Sancti Aurelii Augustini *Confessiones*, lib. XII, cap. XXVIII.
2. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, lib II, cap. 20 ; éd. cit., coll. 554-555.
3. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, loc. cit. ; éd. cit., coll. 556-557.

» *Le Disciple*. — Ce que je comprends, c'est tout simplement ce dont nous sommes convenus : Le Père a fait toutes choses dans son Verbe. En effet, lorsque j'entends le mot : Dieu, je songe à Dieu le Père ; lorsque j'entends le mot : Principe, je pense à Dieu le Verbe.

» *Le Maître*. — Mais que veut dire le Théologien lorsqu'il écrit : « Dans le Principe, Dieu fit... » ? Concevez-vous, par là, que Dieu a, d'abord, engendré son Verbe, puis qu'ensuite, dans ce Verbe, il a fait le ciel et la terre ? Ou bien n'a-t-il pas éternellement engendré son Verbe et, dans ce même Verbe, fait éternellement toutes choses, de telle façon que la génération par laquelle le Verbe procède du Père ne devançât aucunement la création par laquelle toutes les choses, au sein du Verbe, procèdent du néant ? Pour parler plus clairement, les causes primordiales des choses, qui ont été faites dans le Verbe de Dieu, n'y ont-elles pas toujours existé, et le Verbe existait-il alors que ces causes n'existaient pas encore ? Ou bien, au contraire, lui sont-elles coéternelles, de telle sorte que le Verbe n'ait jamais existé sans causes fondées en lui, que ces mots : Le Verbe précède les causes fondées en lui, ne se puissent prendre dans un autre sens que celui-ci : C'est le Verbe qui crée les causes, tandis que les causes sont créées dans le Verbe et par le Verbe ?

» *Le Disciple*. — Je ne saurais aucunement accorder la première opinion. Je ne vois pas, en effet, comment la génération du Verbe par le Père pourrait précéder dans le temps la création de toutes choses par le Père au sein du Verbe et par le moyen du Verbe ; je juge coéternelles ces deux opérations, la génération du Verbe, veux-je dire, et la création de toutes choses dans le Verbe ; on ne saurait, en effet, concevoir avec vérité qu'il y eût en Dieu un accident, un mouvement temporel, un progrès temporel.

» Au contraire, j'accorderais volontiers la seconde opinion proposée, c'est-à-dire que la génération du Verbe par le Père n'a point du tout précédé dans le temps la création de toutes choses par le Père au sein du Verbe, mais qu'elle lui est coéternelle.....

» C'est en même temps que Dieu a engendré sa Sagesse et qu'en elle, il a fait toutes choses..... Si lorsque le Prophète dit, en s'adressant au Père : « *Tecum Principium in die virtutis tuæ* », c'est comme s'il disait en termes clairs : « Avec vous et en vous existe toujours le Principe de toutes choses, qui est votre Verbe. » Si donc le Verbe est toujours Principe avec le Père et dans le Père, jamais il ne fut sans être Principe, mais il fut toujours Principe ; partant, puisqu'il ne lui arrive pas de ne point être Prin-

cipe, c'est qu'il n'a jamais existé sans les choses dont il est le Principe. »

Coéternelles au Verbe de Dieu au sein duquel elles existent, les causes primordiales, sont-elles distinctes de ce Verbe, comme, au gré de Platon, les idées étaient distinctes du Démiurge?

« Ces raisons de toutes choses, dit le Maître[1], dès là qu'on les conçoit dans la nature même du Verbe, nature qui est supra-essentielle, je les juge éternelles. En effet, tout ce qui existe substantiellement dans Dieu le Verbe, n'étant rien d'autre que le Verbe lui-même, est nécessairement éternel.

» Par conséquent, la Raison principalissime et multiple de l'Universalité des choses créées et le Verbe lui-même sont une seule et même chose. Nous pouvons dire encore : La Raison principalissime, à la fois simple et multiple, de toutes choses, c'est Dieu le Verbe. Les Grecs le nomment Λόγος, c'est-à-dire Verbe ou Raison ou Cause..... Il est la Raison de toutes les choses créées et incréées, car il en est le premier Modèle ; aussi les Grecs le nomment-ils ἰδέα, c'est-à-dire espèce ou forme..... Puis donc que le Fils de Dieu est verbe, raison et cause, il n'est point déplacé de dire que le Verbe de Dieu est la Raison, la Cause simple et, en même temps, infiniment multiple en elle-même, qui crée l'Universalité des choses faites. »

A la vérité, quelques pages auparavant, Jean Scot avait tenu un langage qui sonnait tout autrement; du Verbe, il avait semblé distinguer les raisons primordiales ; à l'éternité de celui-là, subordonner l'éternité moins parfaite de celles-ci. En effet, voici les propos qu'il avait mis dans la bouche de son disciple[2] :

« Le Fils est absolument coéternel au Père. Les causes primordiales que le Père a créées en son Fils sont coéternelles à celui-ci, mais non pas absolument. Elles lui sont coéternelles en ce sens que le Fils n'a jamais existé privé des causes primordiales qui sont créées en lui. Mais ces causes ne sont pas absolument coéternelles à celui en qui elles sont créées, car les créatures ne peuvent être coéternelles au Créateur; le Créateur précède ce qu'il crée...

» Ainsi les causes primordiales des choses sont dites coéternelles à Dieu, parce qu'elles subsistent toujours en Dieu et n'ont pas eu de commencement temporel. Mais nous disons qu'elles ne sont pas coéternelles à Dieu, parce qu'elles ne tirent pas d'elles-mêmes le commencement de leur existence, mais bien de leur

1. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. III, cap. 9; éd. cit., col. 642.
2. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. II, cap. 21 ; éd. cit., coll. 561-562. Cf. Cap. 20; éd. cit., coll. 561-562.

Créateur. Seul, le Créateur n'a d'aucune manière commencé d'être ; il est donc seul la véritable éternité..... Ce n'est pas la vraie éternité que celle qui, d'une manière ou d'une autre, a commencé d'être ; c'est seulement une participation à la véritable éternité, à celle qui est ἄναρχος, à celle qui n'a aucun commencement. »

Gardons-nous d'attribuer à ces paroles un sens trop absolu ; celles qui viennent aussitôt après [1] nous disent avec quelle précaution il les faut interpréter :

« Si, au sein même de la Cause de toutes les causes, je veux dire de la Sainte Trinité, on peut concevoir un certain ordre de précession (en effet, la Divinité qui engendre et qui envoie précède la Divinité engendrée et la Divinité qui procède de la génératrice et de l'engendrée, bien que ce soit une Divinité une et inséparable) est-il étonnant, est-il incroyable que la Cause de toutes les causes précède tout ce dont elle est cause, et que toutefois ceci ait existé en elle *commutabiliter* et éternellement, sans aucun commencement temporel ? Si le Père a précédé les raisons des choses qu'il a faites en son Fils à la façon dont celui qui fait quelque chose précède ce qu'il fait ; si le Fils a précédé les raisons que le Père a faites en lui, de même manière que l'art de l'artiste précède les idées que l'artiste fonde au sein de cet art, qui nous empêche de concevoir que l'Esprit-Saint, porté sur l'abîme des causes primordiales que le Père a créées dans le Verbe, ait précédé ce qui le porte ? »

Nous somme avertis, par là, de ne pas prendre trop au pied de la lettre des expressions telles que celles-ci : Le Père et le Verbe ont précédé les raisons que le Père a produites dans le Verbe ; les causes primordiales ont été créées par le Père dans le Verbe. Jean Scot nous invite à comparer cette production des idées à la génération du Verbe par le Père ; il ne sait s'il doit, à cette production, donner le nom de génération ou celui de création ; « *genuit, imo etiam creavit* », dit-il [2] ; bien souvent, il évite l'emploi des deux verbes *engendrer* et *créer* ; il dit *fonder (condere)*. « Les essences primordiales des créatures, écrit-il [3], ont été, avant toutes choses, fondées *(conditæ)* par l'unique et première Cause de toutes choses ; elles l'ont été à partir d'elle, en elle et par elle. »

En tous cas, même si l'on gardait le nom de création à l'éterternelle génération des raisons au sein du Verbe, il faudrait bien se garder d'assimiler cette opération à la création temporelle des

1. Jean Scot Érigène, loc. cit., col. 562.
2. Joannis Scoti Erigenæ, *Op. laud.*, Lib. II, cap. 20, éd. cit., col. 559.

choses sensibles. « Vous ne comptez donc pas au nombre des créatures, dit le Disciple [1], les causes et les substances des choses qui ont été constituées *(substitutas)* dans le Verbe de Dieu ? Vous avez dit, en effet, qu'elles avaient été faites avant tout temps et avant toute créature. » — « Je ne les compte pas, répond le Maître ; et ce n'est pas sans raison car, par le terme de créatures, on entend proprement les choses qui, par voie de génération et à l'aide d'un mouvement temporel, se répandent dans les espèces propres, visibles ou invisibles. Mais ce qui a été constitué *(substitutum)* hors de tous les temps et de tous les lieux n'est pas proprement dit créature, bien que par un langage affecté d'une sorte de synecdoche, l'Univers idéal qui vient après Dieu soit parfois appelé une créature fondée par Dieu *(quamvis modo quodam loquendi συνεκδοχικῶς, universalitas, quæ post Deum est, ab ipso condita creatura vocitetur)*. »

Lors donc que, des raisons éternelles, Jean Scot dit, indifféremment et tour à tour, qu'elles ont été engendrées, constituées, substituées, faites ou, enfin, créées par Dieu, c'est embarras d'un langage qui s'efforce d'exprimer des pensées vraiment inexprimables; mais il le faut interpréter à la lumière des affirmations qui ne laissent prise à aucun doute ; et c'en est une que celle-ci [2] dont, il y a un instant, nous donnions la traduction :

« *Rationes omnium rerum, dum in ipsa natura Verbi, quæ supraessentialis est, intelliguntur, æternas esse arbitror ; quicquid enim in Deo Verbo substantialiter est, quoniam non aliud præter ipsum Verbum est, æternum esse necesse est. Ac per hoc conficitur, et ipsum Verbum, et multiplicem totius universitatis conditæ principalissimam rationem idipsum esse. Possumus enim sic dicere : Simplex et multiplex rerum omnium principalissima ratio Deus Verbum est.* »

D'ailleurs, Jean Scot cède, peut-être avec excès, au désir de frapper l'esprit par des oppositions de style ; à la Nature qui crée et n'est point créée, il oppose la Nature qui est créée et qui crée ; la première est le Père et la seconde le Verbe ; une telle manière de parler n'est admissible que si l'on assouplit, que si l'on étend le sens du mot création au point d'y comprendre même la génération du Verbe.

Les pensées qui viennent de nous être exposées ne sont pas inouïes dans la doctrine chrétienne ; elles ne sont bien souvent, et

1. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. V, cap. 16 ; éd. cit., coll. 887-888.
2. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. III, cap. 9 ; éd. cit., col. 642.

Jean Scot ne cesse de l'affirmer, que le plein épanouissement de principes que les Pères de l'Église avaient plus ou moins explicitement formulés ; maint passage de Saint Augustin, par exemple, esquisse la figure de ce Verbe dont l'Érigène accuse les traits avec plus de fermeté ; n'en citons qu'un.

« Les idées, écrit l'Évêque d'Hippone [1], sont certaines formes ou raisons jouant, pour les choses, le rôle de principes *(principales formæ vel rationes)* ; elles sont fixes et immuables, car elles n'ont pas été formées ; elles sont donc éternelles et se comportent toujours de la même manière ; elles sont contenues en l'Intelligence divine. Bien qu'elles n'aient pas eu de commencement et qu'elles ne doivent pas avoir de fin, on dit cependant que tout ce qui est susceptible d'avoir commencement et fin, que tout ce qui commence et finit, que tout cela est formé selon ces idées. »

La même doctrine se trouve exprimée, bien qu'en termes moins précis, dans les *Éclaircissements* que Maxime le Confesseur avait composés sur les *Sermons* de Saint Grégoire de Nysse et que Jean Scot avait traduits [2].

Toutefois, ce Platonisme chrétien qui relie toutes les idées en une idée unique, qui, au Verbe divin, identifie ce Monde des idées ainsi ramené à l'unité, nul ne l'avait encore développé avec autant d'ampleur, avec autant de détails que le fils de l'Érin.

Toutes les causes primordiales forment, au sein du Verbe, une raison unique de l'Univers, et cette unique raison, c'est le Λόγος, c'est le Verbe lui-même.

« Il est la Cause simple [3], car l'Universalité des choses forme en lui un seul individu exempt de toute séparation ; en d'autres termes, le Verbe de Dieu est assurément l'Unité de toutes choses, l'Unité qui en exclut toute division et toute séparation, car il est lui-même toutes choses.

» Mais, à juste-titre aussi, on le peut concevoir comme multiple, car il se répand à l'infini en toutes les choses qui existent, et c'est cette diffusion même qui fait subsister toutes choses. »

De même que l'Érigène avait offert à notre méditation cette mystérieuse pensée : En même temps que créateur, Dieu est créature, car il se fait lui-même, il nous propose maintenant cette autre apparente antinomie, qui n'est qu'un nouvel aspect de la

1. Sancti Aurelii Augustini *Octoginta-tres quæstiones*, quæst. XLVI.
2. Joannis Scoti Erigenæ *Versio ambiguorum Sancti* Maximi, cap. II (Joannis Scoti Erigenæ *Opera*, éd. cit., coll. 1204-1205).
3. Joannis Scoti Erigenæ ... *De divisione Naturæ* Lib. III, cap. 9 ; éd. cit., col. 642.

première : Le Verbe de Dieu est, à la fois, parfaitement un et infiniment multiple.

« Tout en demeurant [1] immuables au sein de la Cause première, les causes primordiales produisent les causes subséquentes, et cela jusqu'aux extrémités de toute la Nature créée ; elles se propagent en se multipliant jusqu'aux ultimes confins de cette Nature..... Ces causes primordiales que les hommes savants en la Science divine nomment les principes de toutes choses, ce sont le Bien en soi, l'Essence en soi, la Vie en soi, la Science en soi, la Vérité en soi, l'Intelligence en soi, la Raison en soi.... et toutes ces vertus et raisons que le Père a créées, toutes ensemble et en une seule fois, dans son Fils ; c'est conformément à ces raisons que l'ordre des choses a été tissé tout entier, du haut en bas, c'est-à-dire depuis la créature intellectuelle qui, après Dieu, est la plus voisine de Dieu, jusqu'à la dernière classe de toutes, à celle qui contient les corps.

» En effet, toutes les choses qui sont bonnes, sont bonnes parce qu'elles participent au Bien en soi ; tout ce qui subsiste essentiellement et substantiellement, subsiste par participation à l'Essence en soi ; tout ce qui vit possède la vie parce qu'il participe à la Vie en soi. Et de même, tout ce qui a science, intelligence et raison sait, comprend et raisonne par participation à la Science en soi, à l'Intelligence en soi, à la Raison en soi. »

Ainsi le Verbe « est la Cause [2] par laquelle toutes choses sont, et sont bonnes ; il se propage en toutes choses ; il se fait en toute créature, il contient toutes choses. Ne sommes-nous donc pas forcés de comprendre que la Sagesse de Dieu le Père, au sujet de laquelle toutes ces propositions sont énoncées, est la Cause créatrice de toutes choses, en même temps qu'elle est créée et faite dans tout ce qu'elle crée ? Ne devons-nous pas reconnaître qu'elle contient en elle-même toutes les choses dans lesquelles elle est créée et faite ? En toutes ces choses, en effet, ce que l'on conçoit comme réellement existant, ce n'est rien d'autre que la Vertu multiple de la Sagesse créatrice qui subsiste en tous les êtres..... Ainsi le Verbe de Dieu crée tout et il est créé en tout. »

A la fois parfaitement un et infiniment multiple, le Verbe de Dieu crée toutes choses et est, lui-même, créé en toutes choses ; à ces propositons dont la pleine intelligence surpasse notre raison,

1. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. II, cap. 36 ; éd. cit., col. 616. — Cf. Lib. III, cap. 3, éd. cit., col. 631 ; cap. 4 ; éd. cit., col 632.
2. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. III, cap. 9 ; éd. cit., col. 646.

un nouveau mystère vient se joindre : Les choses créées sont à la fois éternelles et soumises au temps.

III

L'EXISTENCE TEMPORELLE DES CHOSES CRÉÉES

« Ces raisons des choses [1], que l'on conçoit dans la nature supra-essentielle du Verbe, sont éternelles. En effet, tout ce qui est substantiellement dans Dieu le Verbe, c'est le Verbe lui-même, en sorte que c'est nécessairement éternel. »

Ces causes primordiales qui subsistent, éternelles, dans le Verbe divin ont pour effet tout ce qui se rencontre dans l'Univers visible, tout ce qui forme l'ordre des temps et des lieux. Comment devons-nous concevoir la relation de ces causes et de ces effets? « Aucun de ceux qui philosophent avec rectitude [2] ne saurait admettre qu'une partie de la Création universelle existe, éternelle, dans le Verbe de Dieu, et qu'une autre partie, faite dans le temps, soit extérieure au Verbe. »

Donc, toutes ces choses créées que nous voyons exister dans le temps et dans l'espace, elles étaient de toute éternité au sein du Verbe. « Elles y étaient par leurs causes [3], elles y étaient virtuellement et en puissance (*vi et potestate*), indépendantes de tous les temps et de tous les lieux, indépendantes de toute génération temporelle et locale, indépendantes de toute forme ou de toute espèce accessible au sens ou à l'intelligence, indépendantes de toute quantité, de toute qualité, de tous ces autres accidents par lesquels nous savons qu'une substance est, mais sans savoir ce qu'elle est.

» Et, d'autre part, ces choses n'existaient pas de toute éternité. Avant que, par leur génération, elles ne se fussent infiltrées sous les formes et espèces, dans les lieux et les temps, à l'intérieur de tous les accidents qui viennent s'adjoindre à leurs substances éternelles, subordonnées d'une manière incommunicable au Verbe de Dieu, elles n'étaient pas engendrées, elles n'étaient pas d'une manière locale et temporelle, elles n'existaient pas sous les formes et espèces propres auxquelles les accidents surviennent. »

1. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. III, cap. 9; éd. cit., col. 642.
2. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. III, cap. 16; éd. cit., col. 666.
3. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. III, cap. 15; éd. cit., col. 665.

Dans ce passage, le fils de l'Érin a employé les deux termes : *causes primordiales* et *substances éternelles* ; ils ne sont pas employés au hasard et comme s'ils étaient synonymes ; ils ont des sens bien distincts. Nous entendons, en effet, le Disciple demander à son Maître [1] : « Je voudrais que vous me définissiez brièvement quelle différence il y a entre les causes et les substances ; les unes et les autres, en effet, sont purement intelligibles. » Et le Maître de répondre : « Nous appelons causes les raisons les plus universelles de toutes choses qui ont été, toutes à la fois, constituées dans le Verbe de Dieu. Nous nommons, au contraire, substances singulières et spécialissimes les idées propres *(proprietates)* et les raisons des choses singulières et spécialissimes qui ont été distribuées et constituées dans les causes mêmes..... Le Monde, donc, a procédé des causes mêmes et des substances, par la coagulation des qualités de ces dernières. »

Ce ne sont donc pas seulement des idées très universelles, comme celle du Bien en soi ou de la Vie en soi, qui résident, de toute éternité, au sein du Verbe de Dieu ; ces idées très générales y sont distribuées et subdivisées en idées de plus en plus particulières, jusqu'aux idées mêmes des choses singulières qui, de toute éternité, sont, elles aussi, dans le Verbe ; c'est à ces idées des choses absolument singulières que Jean Scot réserve le nom de substances.

« Chaque créature [2] a donc sa véritable substance dans les causes primordiales ; c'est la raison, connue d'avance et fondée d'avance, à l'aide de laquelle Dieu a défini que cette créature serait de telle façon et point autrement. »

Les choses qui existent temporellement dans ce monde sensible « ont procédé [3] à la fois des causes généralissimes et des substances spécialissimes, par l'association des qualités à la matière et grâce à l'addition de la forme *(per compactas in materiam qualitates, addita forma)* ». La forme *(forma)* ou espèce *(species)* paraît être, pour l'Érigène, ce par quoi une idée divine devient chose temporellement existante au sein du monde sensible.

La création temporelle des choses particulières au sein du monde sensible ne doit pas être considérée, d'ailleurs, comme un écoulement par lequel les substances éternelles quitteraient le Verbe dans lequel elles existaient de tout temps, pour venir, ici-bas, revêtir des formes et des espèces. Les substances, les idées

1. JOANNIS SCOTI ERIGENÆ *Op. laud.*, Lib. V, cap. 15 ; éd. cit., col. 887.
2. JOANNIS SCOTI ERIGENÆ *Op. laud.*, Lib. II, cap. 24, éd. cit., col. 582.
3. JOANNIS SCOTI ERIGENÆ *Op. laud.*, Lib. V, cap. 16, p. 887.

particulières des créatures demeurent perpétuellement dans le Verbe.

« Vous ne doutez point, je pense, dit le Maître [1], que les causes de toutes choses, qui ont été créées et constituées dans la Sagesse, n'y demeurent éternellement et sans aucun changement, qu'elles ne s'en détachent en aucun lieu ni en aucun temps, qu'elles ne s'écoulent d'aucune manière vers les choses d'ici-bas. Elles ne sauraient, en effet, subsister par elles-mêmes si, de quelque manière que ce fût, elles se séparaient de cette Sagesse. Que pensez-vous alors des substances des choses, substances qui ont été faites et constituées au sein des susdites causes ? Ne devons-nous pas regarder comme vraisemblable, que dis-je ? comme très vrai que ces substances, elles aussi, demeurent toujours dans leurs causes et sans aucun changement, et qu'elles ne les quittent en aucun temps, en aucun lieu, d'aucune façon ? De même que les causes primordiales ne délaissent jamais la Sagesse, de même les substances ne délaissent jamais les causes ; toujours, elles subsistent en elles. Et de même que les causes ne sauraient être hors des substances, de même les substances ne sauraient s'écouler hors des causes ».

Mais en même temps que la substance d'une chose particulière, impliquée dans les causes primordiales d'où elle dérive, subsiste éternellement au sein du Verbe de Dieu, avec lequel elle ne fait qu'un, elle existe temporellement, sous les qualités, les formes et les espèces, dans l'Univers créé ; elle est, à la fois, une idée divine et une créature ; à chacun de ces deux modes d'existence, Scot souhaiterait qu'un terme spécial fût réservé ; dans la Sagesse de Dieu, la substance est une *essence (essentia*, οὐσία) ; parmi les créatures, elle est une *nature (natura*, φύσις) ; il déplore la confusion qui, trop souvent, s'établit entre ces deux termes.

« Saint Augustin, écrit-il [2], a mis, je pense, *natura* pour *essentia*, suivant une façon de parler très employée en grec comme en latin. Les Grecs, en effet, disent très souvent φύσις pour οὐσία et οὐσία pour φύσις. Voici, cependant, quelle est la signification propre de ces noms : Οὐσία ou *essentia* se doit dire de ce qui, en chaque créature visible ou intelligible ne saurait être ni détruit ni accru ni diminué ; φύσις ou *natura* se doit dire, au contraire, de la génération de l'essence en certains lieux, en certain temps, dans une certaine matière, de ce qui peut être détruit, accru, diminué, affecté d'accidents divers. Οὐσία, en effet, dérive du verbe εἰμί,

1. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, lib. V, cap. 14, éd. cit., col. 886.
2. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, lib. V, cap. 3 ; éd. cit., col. 867.

qui veut dire : *je suis (sum)*; le participe présent de ce verbe est, au masculin, ὤν, au féminin, οὖσα; de là, οὐσία. Φύσις, au contraire, vient du verbe φύομαι, qui signifie : *je prends naissance*, *je suis planté*, *je suis engendré*.

» Toute créature, donc, en tant qu'elle subsiste dans ses raisons, est une οὐσία; mais en tant qu'elle est procréée en quelque matière, elle est une φύσις.

» Toutefois, nous l'avons dit, les Grecs mettent souvent οὐσία à la place de φύσις, φύσις au lieu d'οὐσία ; de même, chez les Latins, *essentia* est pris indifféremment pour *natura* et *natura* pour *essentia* ; sans préjudice, cependant, du sens propre de ces deux termes ».

Aussi nettement qu'il le peut faire, Jean Scot ne cesse, pour toute créature, de distinguer ces deux modes d'existence.

D'une part, est l'existence à l'état d'essence *(essentia)*, d'οὐσία toute pure, dégagée de toute catégorie, de toute qualité, de toute matière, de toute forme substantielle ou accidentelle ; cette existence essentielle et idéale que nos sens ne peuvent constater, que notre raison ne peut concevoir, les *substances* des choses créées, contenues en leurs causes primordiales, la possèdent de toute éternité ; elles l'ont virtuellement et en puissance *(vi et potestate)* au sein du Verbe. Cette essence d'une chose, c'est tout simplement la connaissance même que Dieu a de cette chose [1] : « *Intellectus enim omnium in Deo essentia omnium est... Nihil aliud est enim omnium essentia, nisi omnium in divina Sapientia cognitio.* » Et ces essences qu'ont toutes choses au sein de la Sagesse divine, elles forment une Essence unique, l'Οὐσία universelle, qui est identique au Verbe, c'est-à-dire à Dieu même. « Celui-là seul, en effet, est l'essence de toutes choses [2], qui seul est vraiment ».

D'autre part, est l'existence à l'état de nature (*natura*, φύσις) où la substance « s'est écoulée, par génération, dans les formes et dans les espèces », où elle a, en même temps que « ses formes et ses espèces propres », revêtu les divers prédicaments, où elle réside dans le lieu et dans le temps, où elle a pour siège une certaine matière, où elle est douée de grandeur et de qualités, où elle est pourvue de formes substantielles ou accidentelles ; cette existence-ci, nous pouvons la constater grâce aux attributs qui environnent l'essence, bien que l'essence même continue de nous échapper ; cette dernière existence, c'est celle que les choses

1. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. II, cap. 20; éd. cit., col. 559.
2. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. I, cap. 3; éd. cit., col. 443.

reçoivent lorsqu'elles sont engendrées, en un certain temps et dans un certain lieu, au sein du Monde visible.

« Mais il ne faut pas croire [1] que ces choses commencent d'être créées au moment où les sens peuvent constater leur apparition dans le Monde. A l'état de substances, elles ont toujours existé dans le Verbe du Seigneur; de plus, leur apparition et leur disparition dans l'ordre des temps et des lieux, par l'effet de la génération, c'est-à-dire de la prise d'accidents, étaient, elles aussi, dans le Verbe de Dieu; car, au sein du Verbe, les choses qui doivent être sont déjà faites. C'est la Sagesse divine qui circonscrit les temps, en sorte que toutes les choses qui, dans la Nature, naissent d'une manière temporelle, subsistent avant leur naissance, éternellement, en la Science de Dieu ».

La raison humaine ne peut, d'ailleurs, pénétrer cette mystérieuse existence éternelle que les choses créées ont au sein du Verbe de Dieu. Avec le disciple de Jean Scot, elle doit modestement dire [2] : « Je ne m'enquiers pas de la manière dont l'Univers est créé dans le Verbe et de l'éternité de cette création; nul ne saurait dire comment les mêmes choses sont à la fois éternelles et créées. Nulle créature douée de raison ou d'intelligence ne peut avoir connaissance de la création des choses dans le Verbe ».

IV

JEAN SCOT ÉRIGÈNE ÉTAIT-IL PANTHÉISTE ?

On a dit et repété à satiété que Jean Scot était panthéiste; au début du XIIIe siècle, le traité Περὶ φύσεως μερισμοῦ fut rendu responsable du Panthéisme qu'Amaury de Bennes en avait tiré parce qu'il ne l'avait pas compris; et au XIXe siècle, B. Hauréau écrivait encore [3] :

« Telles sont les prémisses doctrinales de Jean Scot et, quand il s'agit de les développer, il n'hésite devant aucune des conséquences que, dès l'abord, elles semblent contenir. Enfin il arrive par une voie de nos jours trop connue et trop fréquentée, au Panthéisme le plus sincère, le plus patent. Spinosa lui-même ne nous

1. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud*., Lib. III, cap. 16; éd. cit., col. 669.
2. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud*., Lib. III, cap. 16; éd. cit., col. 670.
3. B. Haureau. *Histoire de la Philosophie Scolastique*, première partie, Paris, 1872, p. 159.

offre pas une déclaration plus nette que celle-ci : « Quand on
» nous dit que Dieu fait tout, nous devons comprendre que Dieu
» est dans tout, qu'il est l'essence substantielle de toutes choses.
» Seul, en effet, il possède en lui-même les conditions véritables
» de l'être, et seul il est en lui-même tout ce qui est au sein des
» choses auxquelles à bon droit on attribue l'existence. Rien de
» ce qui est n'est véritablement par soi-même ; mais Dieu seul,
» qui seul est véritablement par lui-même, se partageant entre
» toutes les choses, leur communique ainsi tout ce qui répond en
» elle à la vraie notion de l'être. » Ce disciple de Plotin, qui croit
l'être de Platon, fait cette déclaration avec une naïveté si libre
d'inquiétude qu'il la renouvelle à tout propos et sous toutes les
formes. »

Détacher un passage du contexte qui en fixe la véritable signification ; en guise de traduction de ce passage, offrir une paraphrase qui n'est qu'un long contre-sens, c'est un moyen commode de prêter à un auteur toutes les doctrines qu'on veut ; c'est ce qu'a fait B. Hauréau.

Dans le passage qu'on vient de citer [1], le Maître se propose d'expliquer à son Disciple qu'en nommant Dieu créateur de toutes choses, nous n'introduisons pas la multiplicité dans l'essence divine, que nous ne la soumettons pas à la catégorie de l'action car, en Dieu, l'opération créatrice ne se sépare pas de l'existence même. « En Dieu, donc, exister n'est pas une chose, et faire une autre chose ; pour lui, exister, c'est même chose que faire. » Et le Maître poursuit en ces termes :

« *Cum ergo audimus Deum omnia facere, nil aliud debemus intelligere, quam Deus in omnibus esse, hoc est essentiam omnium subsistere. Ipse enim solus per se vere est, et omne, quod vere in his, quæ sunt, dicitur esse, ipse solus est. Nihil enim eorum, quæ sunt, per se ipsum vere est. Quodcunque autem in eo vere intelligitur, participatione ipsius unius qui solus per seipsum vere est, accipit.* » — Lors donc que nous entendons dire : Dieu fait toutes choses, nous devons tout simplement comprendre que Dieu est en toutes choses, c'est-à-dire qu'il subsiste à titre d'essence de toutes choses ». — Et nous savons ce que signifie cette formule. — « Lui seul, en effet, existe vraiment par lui-même ; dans les choses qui existent, tout ce qui est véritablement dit : *existence*, c'est lui-seul qui est cela ; aucune des choses qui sont, en effet, n'existe véritablement par elle-même ; en une telle chose, tout ce que l'on conçoit vrai-

1. JOANNIS SCOTI ERIGENÆ *Opera*, Lib. I, cap. 72 ; éd. cit., col. 518.

ment [d'existence], elle le reçoit par participation de l'Un même, qui seul existe vraiment par lui-même. »

Dieu seul existe vraiment par lui-même ; les autres choses n'ont qu'une existence participée reçue de Dieu, est-ce donc la formule du Panthéisme ? A ce compte, tous les docteurs chrétiens, tous les philosophes qui ont cru à la création doivent être tenus pour panthéistes.

Le fils de l'Érin n'est aucunement panthéiste [1]. De Saint Paul et de Saint Jean jusqu'à lui, les docteurs chrétiens ont unanimement enseigné que les créatures existent réellement et que, cependant, elles existent toutes par Dieu et en Dieu ; que Dieu est en toutes choses ; que les créatures ont une existence temporelle, mais qu'elles ont aussi une existence éternelle dans le Verbe de Dieu ; cet enseignement, Scot s'est efforcé de le développer, de le préciser, tout en affirmant bien haut qu'un insondable mystère y demeurait à tout jamais renfermé ; pour découvrir dans cette tentative l'affirmation du Panthéisme, il se faut laisser aveugler par l'idée préconçue.

V

LE RETOUR DES CRÉATURES AUX CAUSES ÉTERNELLES

Parmi les doctrines de Scot, il en est une qu'on a bien souvent donnée comme preuve de son Panthéisme ; c'est précisément une de celles où il avait pris, contre les interprétations panthéistiques, les plus minutieuses et les plus formelles précautions. Nous allons dire quelques mots de cette doctrine, non qu'il y ait lieu de la comparer aux enseignements d'Avicébron, mais parce qu'au sein de la Scolastique latine, certains docteurs la reprendront pour la défigurer.

Les créatures dont l'existence a eu commencement auront aussi une fin. De multiples exemples [2] nous conduisent à penser que la durée de toute créature, tant corporelle que spirituelle, doit être un cycle fermé, dont la fin coïncide très exactement avec le commencement.

1. C'est ce qui est fort bien établi dans la thèse suivante : SAINT-RENÉ TAILLANDIER, *Scot Érigène et la Philosophie Scholastique*, Strasbourg et Paris, 1843.

2. JOANNIS SCOTI ERIGENÆ *Op. laud.*, Lib. V, capp. 3 et 4 ; éd. cit., coll. 865-870.

« La fin de tout mouvement, c'en est le commencement [1]; le mobile ne termine pas son mouvement dans une fin autre que le principe à partir duquel il a commencé de se mouvoir, auquel il désire sans cesse revenir afin de s'arrêter et de se reposer. Et non seulement nous devons entendre qu'il en est ainsi des diverses parties du monde sensible, mais aussi qu'il en est de même de tout l'Univers. La fin de l'Univers, c'en est le commencement ; c'est à ce commencement qu'il tend, c'est en lui qu'il s'arrêtera, non pour voir périr sa propre substance, mais pour revenir au sein des raisons d'où il est parti. »

« La raison véritable démontre donc [2], d'une façon qui inspire pleine confiance, que l'essence des choses sensibles..... doit demeurer perpétuellement, car elle a été faite dans la divine Sagesse, d'une manière immuable, hors de tout lieu, de tout temps, de tout changement. Au contraire, la nature qui a été engendrée dans le lieu et dans le temps, qu'environnent les autres accidents, doit périr après une durée définie d'avance par le Créateur de toutes choses ; quiconque possède la science que les études nous donnent n'en peut douter. »

Une fois que ces natures créées auront accompli l'existence qui leur a été assignée « sous les formes et les espèces », elles retourneront à leurs essences éternelles. A cette loi universelle, la nature humaine n'est point soustraite.

« Tous les arguments [3] que nous avons tirés, soit de la nature des choses sensibles, soit de la nature des choses intelligibles, ont eu pour objet de démontrer que toute chose revient par une naturelle contrainte à son principe, soit sensible, soit intelligible. Ne tendent-ils pas, tout aussi bien, à nous faire croire sans aucune hésitation, que la nature humaine doit, elle aussi, retourner à son principe, principe qui n'est autre que le Verbe, au sein duquel elle a été faite, dans lequel elle subsiste et vit d'une façon immuable ? Les preuves très certaines que les choses nous fournissent ne nous donnent-elles pas la force de comprendre cette vérité ? Dieu, en effet, est le principe de toutes les choses qui sont et de toutes celles qui ne sont pas ; des choses, veux-je dire, qui tombent sous les sens corporels ou donnent prise aux contemplations intellectuelles, comme des choses dont la substance est si haute et si subtile qu'elles échappent aux intuitions de l'esprit aussi bien qu'aux sens du corps ; c'est Dieu qu'elles désirent, et nulle

1. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud*, Lib. V, cap. 3; éd. cit., col. 866.
2. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. V, cap. 3; éd. cit., col. 867.
3. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. V, cap. 6; éd. cit., col. 871.

raison n'empêche leur désir de parvenir à son objet. Dès lors, qu'y a-t-il d'étrange à croire et à comprendre que la nature humaine, spécialement faite à l'image et à la ressemblance de l'unique et commun Principe de toutes choses, reviendra un jour à son point de départ ? »

Un jour, donc, chaque créature fera retour à sa substance éternelle et immuable, chaque substance à la cause primordiale dont elle dérive ; substances et causes sont, d'ailleurs, nous l'avons appris, de pures essences ou idées qui, non seulement, sont dans le Verbe de Dieu, mais qui sont le Verbe même ; il semble, dès lors, que ce que nous venons d'entendre conduise forcément à cette conclusion : A la fin du Monde, toutes les créatures se confondront, s'abîmeront en Dieu, en sorte qu'après la fin du Monde comme avant la création, il n'y aura plus qu'un seul être, Dieu.

Gardons-nous de prêter une telle pensée au fils de l'Érin. Il a pris des précautions multiples et minutieuses pour nous avertir qu'elle n'est pas sienne.

Pendant le temps qui s'est écoulé entre la création et la fin de l'Univers, chaque créature a possédé une mystérieuse dualité d'existence ; une existence à l'état d'οὐσία, d'essence, par laquelle elle était éternellement dans le Verbe, par laquelle elle était le Verbe lui-même ; une existence à l'état de φύσις, de nature, par laquelle elle était une des choses changeantes du monde sensible. Après la consommation des temps, c'est un mystère semblable que Scot présente à notre méditation ; chaque créature est revenue à sa substance ; cette substance, d'une part, continue d'être ce qu'elle est éternellement, une idée de Dieu, c'est-à-dire Dieu lui-même ; mais, d'autre part, elle conserve son existence particulière, ce que l'Érigène nomme sa propriété *(proprietas)*.

« Le globe de la terre, dit-il [1], sera uni au Paradis [terrestre], de telle façon qu'il n'y ait plus que le Paradis ; le ciel et la terre s'uniront ensuite, et il n'y aura plus que le ciel. Remarquez que, toujours, ce qui est inférieur se change en ce qui lui est supérieur... Le globe de la terre, qui est l'inférieur, se transforme en Paradis ; les choses terrestres, qui sont inférieures, se changeront en corps célestes. Ensuite, viendra la réunion de toute la création sensible et sa transformation en création intelligible, de telle sorte que l'Univers créé tout entier devienne intelligible. Enfin cet Univers créé sera réuni au Créateur ; dans le Créateur et avec le Créateur, il sera une seule chose. Là est la fin à laquelle tendent toutes les

1. JOANNIS SCOTI ERIGENÆ *Op. laud.*, Lib. V, cap. 20 ; éd. cit., coll. 893-894.

choses visibles et invisibles : toutes les choses visibles passeront dans les choses intelligibles et les choses intelligibles en Dieu même ; et cela se fera par une admirable et ineffable union, mais non point, nous l'avons dit souvent, par une confusion ou par une destruction des essences ou des substances (*mirabili et ineffabili adunatione, non autem, ut sæpe diximus, essentiarum aut substantiarum confusione et interitu*).

« La nature avec toutes ses causes, dit-il encore[1], se mouvra en Dieu comme l'air se meut dans la lumière ; en effet, Dieu sera toutes choses en toutes choses, quand il n'y aura plus que Dieu seul. Nous ne sommes pas obligés d'affirmer pour cela que la substance des choses périra, mais seulement qu'elle retournera, par les degrés divers que nous avons dit, à quelque chose de meilleur. Comment pourrait-on dire qu'une chose périt, lorsqu'on démontre son retour à un état meilleur ? »

Pour essayer de faire comprendre à son Disciple comment les créatures, revenues à leurs substances respectives, pourront être pleinement unies à Dieu et demeurer, cependant, parfaitement distinctes, l'Érigène multiplie les comparaisons ; il cite et discute les textes de divers docteurs, de Saint Augustin, de Saint Grégoire de Nysse, de Maxime le Confesseur ; un texte de Saint Ambroise le conduit aux conclusions suivantes[2] :

« Nous ne devons pas entendre que Saint Ambroise nous ait prétendu persuader de la confusion ou de la transmutation des substances, mais qu'il a voulu très évidemment enseigner une certaine union (*adunatio*) ineffable et inintelligible de nos substances. Rien ne subsiste, de la nature humaine, qui ne soit purement spirituel et intelligible, car, assurément, la substance même du corps est intelligible : dès lors, il n'est pas incroyable, il ne répugne aucunement à la raison que ces substances intelligibles s'unissent ensemble, de telle sorte qu'elles soient, d'une part, une seule chose, et que, d'autre part, chacune d'elles ne cesse point de posséder sa propriété et sa subsistance ; toutefois, les substances inférieures doivent se trouver, par là, contenues dans les essences supérieures ; la saine raison ne permet pas, en effet, que les essences supérieures soient contenues, attirées, absorbées par les essences inférieures ; ce sont, au contraire, les essences inférieures qui sont attirées par les substances supérieures, qui sont absorbées par elles, non pas pour cesser d'exister, mais afin d'être mieux

1. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. V, cap. 8 : éd. cit., col. 876.
2. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. V, cap. 8 ; éd. cit., pp. 878-879.

sauvegardées au sein de ces essences supérieures, d'y subsister et d'être une seule chose. »

Le Disciple se déclare satisfait des preuves et des explications que le Maître lui a prodiguées. « Je ne cherche point, dit-il [1], de plus nombreuses raisons qui me puissent persuader avec certitude de cette union des substances, de cette union que ne trouble aucune confusion, aucun mélange, aucune composition, qui est exempte de toute transmutation. »

VI

L'ESPRIT-SAINT SELON JEAN SCOT

Entre la théorie que nous venons d'exposer et l'enseignement d'Ibn Gabirol, il n'y a lieu de faire aucun rapprochement. De la doctrine de l'Érigène qui va maintenant nous occuper, il n'en sera pas de même.

En considérant Dieu comme étant, à la fois, créateur et créé, Jean Scot a été conduit à distinguer le Père et le Verbe ; il va découvrir l'Esprit-Saint en sondant ce mystère : Dieu est à la fois un et infiniment multiple.

C'est par l'intermédiaire du Saint-Esprit, en effet, qu'en l'infinie multiplicité des choses, le Verbe propage les effets des causes primordiales que le Père a créées en lui.

« Les causes primordiales, dit Jean Scot [2], sont ce que les Grecs ont nommé des idées ; ce sont des espèces ou formes éternelles dans lesquelles le Monde visible et invisible est formé, des raisons immuables selon lesquelles il est gouverné. Les philosophes grecs les ont donc nommées à juste titre πρωτότυπα, c'est-à-dire modèles principaux. Ces causes primordiales, le Père les a créées dans le Fils, et c'est par le Saint-Esprit qu'il les subdivise en leurs effets et qu'il les propage. »

« Tu vois donc comment [3], à chacune des substances ou personnes de la divine Bonté, la Théologie attribue une sorte de rôle particulier. Au Père, elle attribue la propriété de tout créer. Au Verbe, elle concède que toutes les causes primordiales des choses soient éternellement créées en lui, d'une manière universelle,

1. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. V, cap. 13 ; éd. cit., col. 885.
2. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. II, cap. 36 ; éd. cit., coll. 615-616.
3. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. II, cap. 22 ; éd. cit., col. 566.

essentielle et simple. A l'Esprit-Saint, le rôle qu'elle attribue est celui-ci : Ces causes primordiales créées au sein du Verbe, il les distribue, devenues fécondes, en leurs effets ; c'est-à-dire qu'il les subdivise de manière à produire les genres et les espèces, les individus multiples et différents soit des essences célestes et spirituelles entièrement dénuées de corps, soit des essences associées aux corps très purs et très spirituels que constitue la simplicité des éléments catholiques, soit des essences universelles de ce Monde sensible, soit enfin des essences particulières qui s'y trouvent, séparées les unes des autres par les lieux qu'elles occupent, mobiles dans le temps, distinctes en grandeur et en qualité. »

C'est ainsi le Saint-Esprit qui assure, en toute créature, la participation à l'action créatrice de Dieu ; c'est cette participation que la Théologie désigne sous le nom de dons du Saint-Esprit. « Il n'y a aucune nature créée qui possède quoi que ce soit hors ce qu'elle a reçu du Créateur [1]. Si elle existe, c'est de lui, nous l'avons dit, qu'elle a reçu l'existence ; si elle vit, c'est de lui qu'elle tient la vie ; si elle sent, de lui la sensibilité ; si elle est raisonnable, de lui la raison ; si elle est intelligente, de lui l'intelligence ; c'est de lui qu'elle tient mille autres choses de ce genre. Si donc, dans la nature des choses créées, on ne peut rien concevoir, hors ce qui a été donné par le Créateur, il en résulte que, ni dans son essence ni dans ses accidents, la créature n'est rien que dons et largesses du Créateur ; or, la distribution des dons de Dieu, la Théologie l'attribue au Saint-Esprit comme une sorte de propriété. »

Ces dons que le Saint-Esprit répand dans le Monde créé, on les peut comparer à la lumière qui émane d'un flambeau. « Tous ces dons sont fort bien nommés des lumières [2], car ils descendent de la Lumière inengendrée par l'intermédiaire de la Lumière engendrée et de la Lumière qui procède de toutes deux ; ils vont se répartissant entre les diverses substances individuelles de chaque essence universelle ou spéciale, dans la mesure où la nature de ces substances est apte à recevoir ces dons et où elle a part aux largesses de la grâce. »

Jean Scot trouve ainsi en Dieu [3] la trinité qu'à l'exemple de Denys, il a rencontrée en toutes choses ; cette trinité qu'expriment les trois mots : Οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια, c'est-à-dire : *Essentia*, *virtus*, *operatio*.

1. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib II, cap. 22 ; éd. cit., coll. 565-566. — Cf. Lib. II, cap 32 ; éd cit., coll. 608-609.
2. Jean Scot Érigène, loc. cit.
3. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. II, cap. 23 ; éd. cit., coll. 567-568.

« Le Père, en effet, c'est la Substance qui, d'elle-même, a engendré la Substance du Fils et qui a émis la Substance qui procède d'elles ; c'est donc à juste titre qu'on le peut nommer la Substance principale...

» Il est également fort convenable d'attribuer la *Virtus* à Dieu le Fils, car la Théologie le nomme souvent la Vertu du Père. »

Ailleurs, Jean Scot a fait [1] du Verbe la Forme universelle : « Toute forme, qu'elle soit forme substantielle ou qu'elle soit une de ces formes qui dépendent de la qualité et qui engendrent le corps en s'unissant à la matière, est créée par la Forme de toutes choses, par le Verbe fils unique du Père. »

« Que dirai-je de l'*Operatio*... ? » reprend-il [2]. « N'est-il pas fort juste de la relier au Saint-Esprit, puisqu'on attribue à cet Esprit, comme une sorte de rôle particulier, l'opération des puissances *(virtutum)* et des dons divins, la répartition universelle de ces dons aussi bien que la distribution particulière qui en est faite à chaque être ? »

VII

IBN GABIROL A-T-IL CONNU LA DOCTRINE DE SCOT ÉRIGÈNE ?

Telles sont, retracées à grands traits, quelques-unes des pensées essentielles de Jean Scot. Ce croquis sommaire, rapprochons-le de l'esquisse du système d'Ibn Gabirol, telle que nous l'avons rapidement dessinée. Comment la ressemblance des deux métaphysiques pourrait-elle ne pas sauter aux yeux ? Tout ce que Salomon ben Gabirol n'a pu emprunter ni au *Livre des Causes*, ni à la *Théologie d'Aristote*, ni aux philosophies des Frères de la Pureté ou d'Avicenne, ne le retrouvons-nous pas au Περὶ φύσεως μερισμοῦ ?

Sans doute, ces doctrines, identiques au fond, se présentent à nous sous des aspects différents. La philosophie de Jean Scot est essentiellement platonicienne et essentiellement chrétienne ; Ibn Gabirol l'a revêtue d'un manteau péripatéticien et juif ; mais ce manteau n'est pas si bien drapé que la pensée vivante qu'il recouvre n'en écarte à chaque instant les plis et ne trahisse ses véritables formes.

Lorsque, par exemple, Avicébron décrit la Matière universelle,

1. JOANNIS SCOTI ERIGENÆ *Op. laud.*, Lib. I, cap. 59 ; éd. cit., coll. 501-502.
2. JOANNIS SCOTI ERIGENÆ *Op. laud.*, Lib. II, cap. 23 ; éd. cit., col. 568.

cette substance qui supporte les neuf prédicaments, dont les neuf prédicaments sont les qualités, que les neuf prédicaments servent à dépeindre ; lorsqu'il reconnaît que cette Matière universelle ne peut, isolément, exister en acte ; lorsqu'il déclare, toutefois, qu'elle possède par elle-même l'existence en puissance, « c'est-à-dire l'existence qu'elle possédait, avant d'être unie à la forme, dans la Science de l'Éternel », quelle est l'idée qu'il éveille en notre pensée ? Est-ce celle de la πρώτη ὕλη d'Aristote ? Assurément non, mais bien celle de l'Οὐσία universelle de Jean Scot. Sans doute, au *Fons vitæ*, cette Essence universelle s'est affublée d'un nom péripatéticien ; elle s'appelle *Matière universelle* ; mais il semble que ce nom d'emprunt ne puisse adhérer à tout ce qu'elle contient d'étranger à l'Aristotélisme : à chaque instant, elle le troque contre celui de *substance*.

Que dirons-nous du Verbe ou Volonté de Dieu tel qu'Ibn Gabirol le conçoit ? Est-ce le Λόγος de Philon, le Verbe de la *Théologie d'Aristote ?* Non certes : c'est bien, avec tous ses attributs, le Verbe créateur, la Volonté de Dieu, la *Virtus Patris* dont la mystérieuse nature est le principal objet que l'Auteur du *De divisione naturæ* propose à nos méditations.

Qu'est-elle, enfin, cette *Action* de la Volonté, que Salomon ben Gabirol compare à une lumière issue de la Volonté, propagée parmi les choses, se divisant et s'atténuant au fur et à mesure qu'elle s'éloigne de sa source ? Elle a pour mission de préparer les diverses matières à participer inégalement aux formes données par la Volonté. En elle, ne reconnaissons-nous pas cette *Opération* divine que l'Érigène a décrite et dont il a fait l'apanage de l'Esprit-Saint ?

Plus avant nous pousserions le détail de cette comparaison, mieux nous reconnaîtrions, dans tous les caractères par lesquels Ibn Gabirol se distingue des Néo-platoniciens hellènes ou arabes qui l'ont précédé, autant de traits qui le font ressembler à Jean Scot.

Une si frappante ressemblance, non seulement dans les idées, mais jusque dans les formes revêtues par les idées, jusque dans les comparaisons et métaphores par lesquelles elles se veulent rendre plus aisément saisissables, ne peut être, semble-t-il, l'effet d'une coïncidence purement fortuite. Quelle cause la peut donc expliquer ?

En faut-il rendre compte en invoquant l'identité des sources auxquelles le Philosophe chrétien et le Philosophe juif auraient également puisé ?

Les sources qui ont alimenté la pensée de Jean Scot nous sont fort bien connues. L'Érigène, en effet, ne cherche pas à nous donner son système théologique pour une œuvre que rien n'a préparée, pour une création tirée du néant. Il a, au plus haut degré, le souci très catholique d'insérer sa théorie métaphysique dans la tradition, de le présenter comme le résultat naturel, comme la synthèse des doctrines qui l'ont précédé. Il entoure chacune des propositions qu'il avance de tout ce que l'Écriture ou les Pères ont pu dire d'analogue. Son exposition se déroule toute chargée de citations, en sorte que nous n'ignorons rien des inspirations qu'il a recueillies.

Ces inspirations, d'où viennent-elles ? De l'Écriture interprétée, avec la plus audacieuse liberté, dans un sens allégorique ; du *Timée* commenté par Chalcidius ; des Pères de l'Église, particulièrement de Saint Basile, de Saint Grégoire de Nysse, de Saint Augustin ; enfin de Denys et de Maxime le Confesseur.

Or, lorsque nous parcourons tous ces textes réunis par Jean Scot, voyons-nous la doctrine de celui-ci en jaillir spontanément, avec tous ses traits essentiels, en sorte qu'il eût été facile à tout autre que lui de l'en extraire ? Point du tout. Il nous semble, bien plutôt, que la plupart d'entre eux ont été complaisamment sollicités, afin de fournir des autorités dont se pût réclamer notre métaphysicien ; les efforts par lesquels, aux enseignements traditionnels, il cherche à raccorder ses propres théories ne font que mieux saillir l'extrême originalité de celles-ci. Que, des mêmes textes, une autre intelligence ait pu tirer une métaphysique toute semblable, c'est une supposition qu'il serait, semble-t-il, insensé de faire.

Quelle hypothèse nous est-il donc permis de supposer, si nous voulons expliquer les analogies du système d'Avicébron avec le système de Jean Scot ? Une seule, c'est que l'Auteur du *Fons vitæ* avait eu connaissance du *De divisione naturæ*. C'est, croyons-nous, une proposition qui ne semblera nullement téméraire à quiconque aura pris la peine de comparer les deux ouvrages.

Serait-il possible de pousser plus loin et de découvrir, dans les paroles mêmes d'Ibn Gabirol, l'avis qu'il tient d'autrui certaines des doctrines où nous reconnaissons la marque de Jean Scot ? Peut-être.

Le seul philosophe que cite Avicébron, c'est Platon ; il le cite à trois reprises et, chaque fois, pour lui attribuer des pensées qui ne sont aucunement de lui. Il est manifeste par là qu'Avicébron

a eu en mains des livres qui, sous le nom de Platon, lui apportaient des doctrines émanées d'autres philosophes.

L'une des citations dont nous parlons est la suivante [1] : « Platon a supposé que les formes étaient engendrées dans l'Intelligence par le regard *(intuitus)* de la Volonté et qu'elles étaient engendrées dans l'Ame universelle par le regard de l'Intelligence universelle ; de la même manière, elles sont engendrées dans la Nature et dans la Substance par le regard de l'Ame universelle. Il a posé la règle selon laquelle les formes intelligibles, c'est-à-dire les concepts et les images, sont formées dans l'âme particulière par le regard que l'Intelligence jette sur cette âme. » Quel est l'auteur néo-platonicien qui se dissimule ici sous le nom de Platon ? Il est malaisé de l'indiquer avec précision, car cette théorie ressemble à des pensées couramment répandues en l'École néo-platonicienne ; le *Livre des causes*, en particulier, nous en présente le développement ; le nom de Platon pourrait être mis ici, comme en nombre d'écrits arabes, pour celui de Plotin. Un passage de Jean Scot est, d'ailleurs, tout rempli de ces mêmes pensées [2].

Il n'en est pas de même des deux autres enseignements qu'Avicébron met sur le compte de Platon.

Voici le premier [3] :

« Le Maître. — Posons qu'il y a trois matières. L'une est la matière simple spirituelle, la plus simple de toutes, c'est-à-dire celle qui n'a pas revêtu de forme ; l'autre est la matière composée corporelle, qui est la plus corporelle de toutes ; la troisième est la matière intermédiaire.

» Le Disciple. — Il y a ces trois matières que tu viens de définir. Mais qu'as-tu entendu dire par la matière première, qui n'a pas revêtu de forme, et pourquoi as-tu dit cela ?

» Le Maître. — Parce que la matière qui a revêtu la forme est, elle aussi, simple et spirituelle ; mais, comme l'a dit Platon, elle est différente de celle qui n'a revêtu aucune forme. »

Or, au traité *De divisione naturæ* de Jean Scot, nous trouvons des passages tels que ceux-ci :

« Toute créature corporelle et sensible est composée de matière et de forme [4]. La matière privée de forme est dite informe, c'est-à-dire dénuée de forme, invisible et incomposée, ou, en d'autres

1. Avencebrolis *Fons vitæ,* Tract. V, cap. 17, pp. 289-290.
2. Joannis Scoti Erigenæ *De divisione naturæ* Lib. II, cap. 15 ; éd. cit., p. 547.
3. Avencebrolis *Fons vitæ,* Tract. IV, cap. VIII, p. 229.
4. Joannis Scoti Erigenæ *De divisione naturæ* Lib. II, cap. 16; éd. cit., col. 548.

termes, *inanis et vacua*. La forme survenant, elle est dite visible et composée, solide et achevée, délimitée par les bornes de sa nature. »

« Que la matière informe, donc [1], soit la chose changeante qui peut recevoir les formes, selon Platon et Saint Augustin, ou bien qu'elle consiste, comme le veut Denys, en quelque chose d'informe qui est privé de toute participation à l'espèce, à la forme, à ce qui orne, tu ne nieras pas, je pense, qu'elle ne peut être saisie que par l'intelligence, si même elle peut être comprise ?... D'autre part, cette espèce, cette forme, cet ornement auxquels il suffit que participe ce quelque chose d'immuable et de changeant pour se tourner en matière, penses-tu qu'on les puisse considérer autrement que par la vue de l'esprit ?... Tu vois donc bien que de deux choses incorporelles, qui sont le sujet informe capable de recevoir les formes et la forme elle-même, il se crée quelque chose de corporel qui est la matière et le corps. »

« Maintenant [2], nous pouvons percevoir par les sens la matière informée dont le corps est fait ; au contraire, la matière informe est purement intelligible, et, d'autre part, c'est par l'intelligence seule que nous voyons la quantité et la qualité. »

« Il y a donc, en tout corps [3], ... trois choses à considérer : En premier lieu, on y doit voir la matière. En second lieu, la forme et l'espèce qui, adjointes à la matière, produisent tout corps solide et sensible ; la matière seule, en effet, privée de toute espèce, ne produit aucun corps, car elle est informe par elle-même ; mais lorsque l'espèce s'y adjoint, le corps complet est engendré. En troisième lieu, l'essence ou la forme substantielle qui, semblable à un fondement immobile, supporte et contient la matière informée. Il est nécessaire, en effet, de distinguer, par le regard de la raison, la forme substantielle de la matière informée. »

Ainsi, Jean Scot Érigène ne cesse d'établir entre deux sortes de matières, la matière informe *(materia informis)* et la matière informée *(materia formata)*, la distinction qu'Avicébron met au compte de Platon.

Avicébron, d'ailleurs, pousse plus loin cette distinction ; il subdivise la matière informée, de telle sorte qu'entre la matière informe, purement spirituelle, et la matière entièrement corporelle, une matière intermédiaire prenne place. Ici encore, sa pensée semble refléter celle qui brille en maint passage du traité

1. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. I, cap. 57 ; éd. cit., col. 504.
2. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. I, cap. 56 ; éd. cit., col. 499.
3. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. III, cap. 27 ; éd. cit., col. 701.

de Jean Scot. Celui-ci [1], en particulier, paraîtra particulièrement net, si l'on veut bien se souvenir que le fils de l'Érin met la Matière première, la ὕλη, au nombre des Raisons primordiales des choses [2], en sorte que ce qui est vrai des Raisons primordiales en général, l'est aussi de la Matière première.

« Quiconque se livrera à un examen attentif comprendra que ce Monde est constitué suivant un rapport à trois termes.

» Qu'on le considère dans les Raisons par lesquelles il est constitué de toute éternité et dans lesquelles il subsiste essentiellement ; non seulement on reconnaîtra qu'il est spirituel, mais même qu'il est pur esprit. Personne, en effet, parmi ceux qui philosophent bien, ne niera que les Raisons de la substance corporelle ne soient spirituelles et, qui plus est, ne soient esprit.

» Si l'on jette maintenant le regard sur les parties qui se trouvent tout en bas du Monde, sur tous ces corps que composent les éléments catholiques, qui sont soumis à la génération et à la destruction, et, en particulier, sur les corps de nature terrestre ou aqueuse, on n'y trouvera rien qui ne soit corporel, qui ne soit absolument corps.

» Mais si l'on examine la nature des éléments simples, il apparaîtra, plus clair que le jour, qu'ils se tiennent en une sorte de rapport intermédiaire. On verra qu'ils ne sont pas entièrement corps, bien que tous les corps naturels soient engendrés de la corruption que ces éléments éprouvent en se mélangeant ; qu'ils ne sont pas non plus entièrement exempts de nature corporelle, puisque tous les corps proviennent de ces éléments et se résolvent en ces éléments. On trouvera aussi qu'ils ne sont pas absolument esprits, car ils ne sont pas pleinement séparés de l'extrémité corporelle du Monde ; qu'ils ne sont pas absolument non-esprits, car, des Raisons purement spirituelles, ils tirent les occasions de leur subsistance. »

Venons à l'examen de la dernière circonstance où Ibn Gabirol cite le nom de Platon. Voici le passage où se rencontre cette citation [3] :

« Il faut qu'il y ait trois formes.

» L'une de ces formes est celle qui est dans l'essence de la Volonté ; cette forme-là, bien qu'on la nomme forme, ne l'est que par désignation et appellation, car elle n'est soutenue par aucun sujet ; mais comme son essence est au-dessus de l'essence de la

1. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. III, cap. 26 ; éd. cit., col. 605.
2. Cf. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, Lib. III, cap. 5 ; éd. cit., col. 636.
3. Avencebrolis *Fons vitæ*, Tract. IV, cap. 20, pp. 255-256.

forme supportée par la matière, il faut bien la considérer à part et la désigner par un nom spécial ; il est impossible, en effet, que la forme de l'Intelligence qui réside en l'essence de la Volonté, existe, avant de s'être écoulée hors de la Volonté et d'avoir été appliquée à la matière, telle qu'elle sera après qu'elle se sera écoulée et qu'elle aura été conjointe à la matière.

» La seconde forme est celle qui, d'une manière actuelle, est conjointe à la matière ; c'est la forme de l'Intelligence universelle.

» La troisième forme est celle qui est conçue hors de la matière mais qui est, en puissance, conjointe à la matière.

» Ne t'indigne donc pas de voir Platon diviser la forme en trois modes qui sont les suivants : Le premier est la forme qui est en puissance et n'est pas encore conjointe à la matière ; le second est la forme qui est en acte et conjointe à la matière ; le troisième est la forme des éléments, c'est-à-dire les quatre qualités premières. »

La théorie de la forme qui est ici attribuée à Platon est évidemment corrélative de la théorie de la matière qui, précédemment, s'est trouvée mise sous son nom ; les deux premiers modes sous lesquels la forme peut être considérée correspondent visiblement à la *materia informis* et à la *materia informata*. Nous ne serons donc point étonnés de trouver, à côté de passages où le *De divisione naturæ* distingue entre la matière informe et la matière informée, d'autres passages où la forme est subdivisée d'une manière analogue.

En ces passages [1], nous voyons le fils de l'Érin considérer « une forme qui informe la matière spécifiée, une forme qualitative qui, adjointe à la matière, produit effectivement le corps ; cette forme qualitative, par l'ensemble de la quantité et de la qualité, apparaît aux sens corporels ; adhérente à l'instabilité de la matière, elle accompagne celle-ci en ses fluctuations ; elle est soumise à la génération et à la corruption. »

A côté de cette forme, il en est une autre, « l'espèce ou forme spécifique, qui subsiste, immuable, en son genre, qui n'éprouve aucun changement lorsque change le corps composé de matière et de forme qualitative....... Cette forme substantielle occulte, autour de laquelle roulent les flots des accidents, luit clairement aux yeux de l'intelligence qui discernent les natures des choses..... C'est par participation à cette forme substantielle qu'est informée toute espèce individuelle ; elle est unique en toutes ces espèces individuelles et tout entière en chacune. »

1. JOANNIS SCOTI ERIGENÆ *Op. laud.*, Lib III, capp. 27-28 ; éd. cit., coll. 702-704.

Entre la matière informe purement spirituelle et la matière informée corporelle, Jean Scot avait mis une matière intermédiaire, les quatre éléments catholiques. De même, entre la forme spécifique absolument immuable et la forme qualitative accidentelle, liée à la matière et prenant part à tous les changements qu'elle éprouve, il place des qualités intermédiaires, les qualités qui, en s'unissant deux à deux, produisent les éléments catholiques. Nous avons cité précédemment le passage remarquable où [1], après avoir montré comment les quatre éléments catholiques, « corps spirituels et simples, partant insolubles et permanents, » prenaient rang entre « l'Essence généralissime, simple et indivisible » et les corps corruptibles, il écrivait : « On doit comprendre qu'il en est de même de leur quatre qualités propres et primordiales. » Il admettait que ces quatres qualités se réduisaient, d'une part, « à la Qualité la plus générale de toutes les qualités, » et que, d'autre part, « elles en procédaient pour former tous les corps corruptibles et soumis à la décomposition. »

Ibn Gabirol a donc mis au compte de Platon, touchant les trois sortes de matières et les trois sortes de formes, des opinions qui, non seulement, ne sont pas de Platon, mais qui, de plus, ne semblent pas rappeler les enseignements des Néo-platoniciens hellènes. Ces opinions, d'autre part, nous les trouvons, amplement développées, au traité de Jean Scot Érigène ; dans l'ensemble des doctrines de ce dernier, elles tiennent une place importante. Si l'on rapproche cette observation des analogies essentielles que nous avons reconnues entre l'enseignement d'Ibn Gabirol et celui du fils de l'Érin, on est tenté de penser que le premier de ces deux auteurs a connu soit le *De divisione naturæ*, soit quelque résumé de cet ouvrage, mais que le livre apocryphe dont il s'est inspiré portait le nom de Platon.

Qu'un extrait du *De divisione naturæ* ait ou non pénétré près des philosophes arabes sous le nom de Platon, cette conclusion nous paraît devoir être retenue comme vraisemblable : Ibn Gabirol a subi l'influence directe ou indirecte de Jean Scot. On s'explique alors que le *Fons vitæ* ait reçu, de la Scolastique latine, une immédiate faveur ; lorsqu'au milieu du XII[e] siècle, Dominique Gondisalvi et Jean de Luna eurent fait connaître ce livre aux écolâtres de Chartres, ceux-ci ne purent pas se méprendre sur la nature

1. JOANNIS SCOTI ERIGENÆ *Op. laud.*, Lib. II, cap. 31 ; éd. cit., col. 606.

véritable du système qui leur revenait, affublé d'un nouveau vêtement ; sous le langage péripatéticien, ils durent retrouver sans peine les idées du Platonisme chrétien que le philosophe de Charles le Chauve avait professées et répandues.

CHAPITRE VI

LA KABBALE

I

LA KABBALE. — LE Sepher ha-Zohar.

Les Chrétiens du Moyen Age ont été tentés de prendre Avicébron pour un des leurs : il leur semblait que des doctrines sur la Volonté et sur la Lumière céleste, si voisines de ce que l'Église enseignait au sujet du Verbe et de l'Esprit-Saint, ne pouvaient être professées que par un de leurs coreligionnaires. Mieux instruits de la Théologie ésotérique des Juifs, ils eussent été, sans doute, d'autre opinion ; la Kabbale, en effet, leur eût fait entendre, au sujet de la Trinité divine, des enseignements fort semblables à ceux du Rabbin de Malaga.

Déjà la *Mischna* dont la rédaction, au gré de nombre d'érudits, fut achevée par le rabbin Judas le Saint, en l'année 189 de notre ère, fait allusion à un enseignement secret qui, chez les Juifs, se transmettait oralement aux seuls initiés[1]. Il faut donc, semble-t-il, faire remonter l'origine de cet enseignement au moins jusqu'aux exégètes, jusqu'aux *thannaïm* qui, vers la fin du premier siècle de notre ère, préparaient l'œuvre de Judas le Saint ; et c'est bien parmi les *thannaïm* de ce temps que figurait Simon ben Jochaï auquel les adeptes de la *Kabbalah* attribuent le plus vénéré de leurs livres.

En effet, la doctrine ésotérique des Juifs ne fut transmise, tout d'abord, que par la tradition orale ; mais les rabbins qui se la transmettaient et qui l'enrichissaient de nombreux commentaires, la fixèrent enfin dans des traités écrits ; de ces traités, il en est deux qui nous sont parvenus entiers ou presque entiers ; ce sont le *Livre*

1. AD. FRANCK, *La Kabbale ou la Philosophie religieuse des Hébreux*. 3e édition, Paris, 1892 ; p. 41.

de la Création ou *Sepher Ietzirah*, et le *Livre de la Splendeur* ou *Sepher ha-Zohar*.

Le *Sepher Ietzirah*[1] a été imprimé en hébreu à Mantoue, en 1562, et à Amsterdam, en 1642 ; il est, dans ces deux éditions, accompagné d'un commentaire hébraïque dû à un rabbin du quinzième siècle, le faux Abraham ben Dior ou ben David. Il est impossible de découvrir le nom de l'auteur du *Sepher Ietzirah*, non plus que le temps où cet ouvrage fut composé. Tout ce qu'on peut dire de certain touchant l'âge de cet ouvrage, c'est qu'il fut, au dixième siècle de notre ère, traduit en arabe et commenté par Rabbi Saadiah.

Traité très obscur, le *Sepher Ietzirah* n'a jamais été traduit dans aucune des langues chrétiennes ; aussi n'en avons nous pu rien connaître, si ce n'est ce qu'en dit Ad. Franck, et c'est fort peu de chose.

C'est au *Livre de la Splendeur*, au *Sepher ha-Zohar* que nous demanderons presque uniquement de nous renseigner sur les doctrines de la Kabbale.

Sous le titre de *Zohar*, qui signifie *Lueur* ou *Splendeur*, furent imprimées simultanément, en 1559, à Crémone et à Mantoue, deux éditions d'un vaste recueil d'homélies et de commentaires mystiques sur le Pentateuque. Le nom de *Zohar* n'était pas, dans l'origine, celui qu'on donnait à ce recueil. Pic de la Mirandole possédait trois manuscrits kabbalistiques dont, au XVIIe siècle, la description et le résumé furent donnés par Gaffarel[2] ; parmi les manuscrits de Jean Pic se trouvait celui qui fut plus tard imprimé sous le titre de *Zohar* ; mais il ne portait pas ce titre.

Ni l'édition de Crémone ni l'édition de Mantoue n'est complète ; plusieurs sections y font défaut, que contenait le manuscrit de Pic. Nous verrons, d'ailleurs, dans un instant que le *Zohar* contenait primitivement deux sortes de textes ; les uns étaient composés en araméen, les autres en hébreu ; or ces derniers textes ne figurent plus dans les éditions imprimées, qui sont tout entières en araméen.

Une traduction française du *Sepher ha Zohar* a été donnée par Jean de Pauly ; après la mort de cet érudit, elle a été publiée par M. Émile Lafuma-Giraud[3].

1. Ad. Franck, *Op. laud.*, ch. II, pp. 55-64.
2. Gaffarel, *Codicum cabbalisticorum manuscriptorum quibus est usus Joannes Picus, comes Mirandulanus, Index*. Parisiis, ap. H. Blageart, 1651.
3. *Sepher ha-Zohar (Le Livre de la Splendeur). Doctrine ésotérique des Israélites. Traduit pour la première fois sur le texte chaldaïque et accompagné de notes par* Jean de Pauly. *(Œuvre posthume, entièrement revue, corri-*

D'interminables discussions se sont élevées, depuis longtemps, touchant l'auteur du *Zohar* et l'époque où ce livre fut écrit.

Les Kabbalistes, dont la foi mystique nuit à l'esprit critique, tiennent le livre tout entier pour œuvre de Simon ben Jochaï, encore qu'une des parties qui le composent, l'*Idra zouta kadischa*, soit expressément donnée comme le recueil des discours que Simon ben Zochaï tint à ses disciples au jour de sa mort.

Il s'est rencontré de bonne heure, parmi les Juifs, des personnes qui n'ont pas voulu concéder au *Zohar*, du moins sous sa forme actuelle, un âge et une origine aussi vénérables. Dans sa célèbre chronique intitulée *La chaîne de la tradition*, le rabbin Guédalia, rapportant, sans les admettre, les opinions de ces personnes, écrivait[1] : « Vers l'an cinq mille-cinquante de la création (1296 de J.-C.), il se trouva diverses personnes qui prétendaient que toutes les parties du *Zohar* écrites en dialecte de Jérusalem (le dialecte araméen) étaient de la composition de R. Simon ben Jochaï, mais que tout ce qui est en langue sacrée (l'hébreu pur) ne doit pas lui être attribué. D'autres affirment que R. Moïse ben Nachman, ayant fait la découverte de ce livre dans la Terre Sainte, l'envoya en Catalogne, d'où il passa en Aragon et vint entre les mains de R. Moïse de Léon. Enfin plusieurs ont pensé que ce R. Moïse de Léon était un homme instruit, qu'il trouva tous ces commentaires dans sa propre imagination, et qu'afin d'en retirer un grand profit de la part des savants, il les publia sous le nom de R. Simon ben Jochaï et de ses amis. On ajoute qu'il agit ainsi parce qu'il était pauvre et écrasé de dettes. »

L'hypothèse qui fait du *Zohar* l'œuvre d'un faussaire, et qui tient Moïse de Léon pour ce faussaire a trouvé grande faveur auprès de nombreux érudits. Ad. Franck l'a vivement combattue ; voici quelques-unes des très fortes raisons qu'il lui oppose[2] :

« Le *Zohar* est écrit dans un langage araméen qui n'appartient à aucun dialecte déterminé. Quel dessein Moïse de Léon pouvait-il avoir en se servant de cet idiome qui n'était pas en usage de son temps ? Voulait-il, comme le prétend un critique moderne..., donner plus de vraisemblance à ses fictions, en faisant parler le langage de leur époque aux divers personnages sous le nom desquels il désirait faire passer ses propres idées? Mais puisqu'il possédait de si vastes connaissances, de l'aveu même des hommes

gée et complétée, publiée par les soins de Émile Lafuma-Giraud. 6 vol., Paris, 1906-1911.

1. Cité par Ad. Franck, *Op. laud.*, pp. 66-67.
2. Ad. Franck, *Op. laud*, pp. 74-75.

dont nous combattons l'opinion, il ne pouvait pas ignorer que Simon ben Jochaï et ses amis sont comptés parmi les auteurs de la *Mischna*; et quoique le dialecte de Jérusalem fût probablement leur langue habituelle, il était plus naturel de les faire écrire en hébreu....

» D'ailleurs, nous savons avec une entière certitude que Moïse de Léon a composé en hébreu un ouvrage kabbalistique, ayant pour titre : *Le Nom de Dieu*, ou simplement : *Le Nom*. Cet ouvrage, qui existe encore en manuscrit, Moïse Corduero l'a eu sous les yeux; il en rapporte plusieurs passages d'où il résulte que c'était un commentaire très détaillé et souvent fort subtil sur quelques-uns des points les plus obscurs de la doctrine enseignée dans le *Zohar*..... Or, comment supposer qu'après avoir écrit le *Zohar* dans le dialecte chaldaïco-syriaque, soit pour en augmenter l'intérêt par les difficultés du langage, soit pour en rendre la pensée inaccessible au vulgaire, le même homme ait cru devoir ensuite l'expliquer, le développer en hébreu, et mettre à la portée de tous ce qu'au prix de tant de soins, de tant de labeurs, il avait caché dans une langue presque tombée dans l'oubli parmi les savants eux-mêmes? Dira-t-on que, par ce moyen, il était encore plus sûr de donner le change à ses lecteurs? En vérité, c'est trop de ruse, trop de temps dépensé, trop de patience et d'efforts pour le misérable but qu'on l'accuse de s'être proposé ; ce sont des combinaisons trop savantes et trop compliquées pour un homme qu'on accuse en même temps des plus stupides contradictions, des plus grossiers anachronismes. »

Dans son *Livre des Généalogies*, le savant rabbin Abraham Zaccut, qui écrivait vers la fin du XVe siècle, nous fait connaître son opinion [1] sur la composition du *Zohar* : « Le *Zohar* dont les rayons éclairent le monde, qui renferme les plus profonds mystères de la Loi et de la Kabbale, n'est pas l'œuvre de Simon ben Jochaï, bien qu'on l'ait publié sous son nom. Mais c'est d'après ses paroles qu'il a été rédigé par ses disciples, qui confièrent eux-mêmes à d'autres disciples le soin de continuer leur tâche. Les paroles du *Zohar* n'en sont que plus conformes à la vérité, écrites comme elles le sont par des hommes qui ont vécu assez tard pour connaître la *Mischna* et toutes les décisions, tous les préceptes de la loi orale. Ce livre n'a été divulgué qu'après la mort de R. Moïse ben Nachman et de R. Ascher qui ne l'ont pas connu ». Or Moïse ben Nachman, après avoir passé la plus grande

1. Citée par Ad. Frank, *Op. laud.*, p. 66.

partie de sa vie en Espagne, est mort à Jérusalem en 1300 ; quant à Rabbi Ascher, il florissait vers l'année 1320.

L'opinion d'Abraham Zaccut paraît contenir une grande part de vérité ; nombre d'auteurs, après avoir minutieusement étudié le *Zohar*, ont conçu des pensées très voisines de celle-là ; tels, en particulier, Ad. Franck et Jean de Pauly qui font remonter à une haute antiquité certaines doctrines ou certaines parties du *Zohar*, mais qui ne refusent point d'y reconnaître nombre de remaniements plus récents ; tel, d'autre part, S. Munk, qui s'est grandement attaché à mettre en évidence ces remaniements, et qui écrit [1] : « Quelle que puisse être l'antiquité de certaines doctrines professées dans le *Zohar*, il nous paraît hors de doute que l'ensemble de ce livre, tel que nous le possédons aujourd'hui, est une compilation qui ne remonte pas au-delà du XIIIe siècle et dont les auteurs vivaient en Espagne ». Le *Zohar* n'est pas l'œuvre d'un seul auteur ni d'un seul temps : il est le produit d'une longue tradition. Il est comme un fleuve dont la source est très éloignée, mais qui, au long de son cours, a été grossi par une foule d'affluents.

Parfois, d'ailleurs, les apports divers qui ont, peu à peu, constitué le *Livre de la Splendeur*, se laissent encore discerner ; certains fragments se soudent à peine au reste de l'ouvrage. D'une part, on en distingue sans peine les commentaires plus récents, attribués au *Pasteur fidèle*, que les éditeurs y ont insérés. D'autre part, le commentaire du Pentateuque, qui forme le principal courant du *Zohar*, charrie, pour ainsi dire, certaines pièces disparates et qui semblent antérieures au reste de l'ouvrage ; tels les fragments qui portent, çà et là, le titre de *Mischna ;* tels le *Livre occulte* et les trois *Idra*.

Le *Livre occulte* ou *Livre du Mystère (Siphra di-Zeniouthu)* [2] commence par ces mots [3] : « Nous avons appris dans le *Livre occulte* qu'en créant le Monde, Dieu fit peser à la balance ce qui, jusqu'alors, n'avait pas été pesé... » Il prend fin sur ces paroles [4] : « Fin du texte des mystères occultes concernant le Roi, contenus dans le *Livre occulte*. Heureux le sort de celui qui peut y pénétrer et qui en connaît les sentiers et les voies ! » Ce commencement et cette fin nous marquent assez que, sous le titre de *Livre occulte*, le *Zohar* conserve seulement un extrait d'un traité plus ancien qui portait ce nom.

1. S. Munk, *Mélanges de Philosophie juive et arabe* : Paris, 1859, p. 275.
2. *Zohar*, éd. de Mantoue, II, fol. 176b à fol. 179a ; trad. J. de Pauly, t. IV, pp. 135-145.
3. *Zohar*, II, fol. 176b ; t. IV, p. 137.
4. *Zohar*, II, fol. 179a ; t. IV, p. 145.

Le mot *Idra* signifie *Assemblée ;* les opuscules auxquels il sert de titre rapportent des entretiens présidés par Rabbi Siméon ou Simon ben Jochaï, et tenus avec ses amis et ses disciples.

Le *Zohar* conserve trois *Idra* qui sont :

L'Idra De-Maschcana ou *Assemblée du Sanctuaire* [1] ;

L'Idra rabba kadischa ou *Grande et sainte Assemblée* [2] ;

L'Idra zouta kadischa ou *Petite et sainte Assemblée* [3].

Selon Jean de Pauly [4], « ce serait une grave erreur que de supposer que Rabbi Siméon est l'auteur des *Idra*... Rabbi Siméon était simplement un des dépositaires des mystères contenus dans les *Idra*, et il les révélait à ses disciples pendant certains jours solennels, surtout le jour de sa mort (*Idra zouta*). Évidemment, Rabbi Siméon fit accompagner les *Idra* de quelques observations et remarques explicatives, surtout lorsque ses disciples lui en demandaient. A part les quelques questions des disciples et les réponses du maître, le texte des *Idra* est de beaucoup antérieur à Rabbi Siméon, lequel n'en parle qu'avec la plus profonde vénération ; il l'appelle l'*Idra sacré* ».

Guidé par un passage d'un écrit rabbinique composé au VIIIe siècle de notre ère, le *Halakhoth Guedoloth*, traité *Meguila*, Pauly est conduit à penser que « les Maîtres de l'*Idra* vivaient déjà trois siècles avant J.-C. ».

Bien des critiques, peut-être, refuseront de suivre le traducteur du *Zohar* jusqu'à cette audacieuse conclusion ; du moins n'est-il pas douteux que, par son aspect archaïque, le texte des trois *Assemblées* se distingue du reste de l'ouvrage.

Ajoutons qu'à plusieurs reprises, au cours de l'*Idra rabba*, nous rencontrons cette formule : « Nous avons appris dans le *Livre occulte* ». Le *Siphra Di-Zeniouthа*, dont le *Zohar* conserve un extrait, paraît donc plus ancien que les *Idra* ; il semble les avoir inspirées.

Collection de commentaires composés à différentes époques sur des ouvrages divers et très anciens, le *Zohar* ne saurait nous promettre une doctrine simple et dont toutes les parties concordent exactement ; nous devons nous attendre à ce que plusieurs traditions, rendues plus multiples encore par des interprétations variées, y entrelacent leurs enseignements ; nous pouvons prévoir qu'il sera malaisé de dissocier ces pensées les unes des autres et

1. *Zohar*, II, fol. 122^b à fol. 123^b ; t. III, pp. 469-478.
2. *Zohar*, III, fol. 127^b à fol. 145^a ; t. V, pp. 329-374.
3. *Zohar*, III, fol. 287^b à fol. 296^b ; t. VI, pp. 77-121.
4. *Zohar*, t. VI, pp. 354-355, note 1348.

de donner à chacune d'elles une pureté, une précision dont elle était peut-être privée même avant tout mélange.

Les innombrables rabbins qui ont, au cours des âges, collaboré à la production du *Zohar* n'étaient aucunement, en effet, chercheurs d'idées claires. Pour ces subtils commentateurs, chaque mot, chaque lettre, chaque point de l'Écriture avait une signification mystique qu'il s'agissait de découvrir. « Malheur, disaient-ils [1], à l'homme qui prétend que l'Écriture ne nous apprend que de simples contes et des choses vulgaires !... Chaque parole de l'Écriture renferme un mystère suprême... Les mystères contenus dans l'Écriture, à l'aide desquels tous les mondes furent créés, ne pouvaient descendre ici-bas que revêtus d'une enveloppe. Le sens littéral de l'Écriture, c'est l'enveloppe ; et malheur à qui prend cette enveloppe pour l'Écriture elle-même ! Un tel homme n'aura pas de part dans le monde futur... Malheur aux coupables qui prétendent que l'Écriture n'est qu'une simple narration ! Ceux-là n'en voient que l'habit. Comme le vin ne se conserve que dans une cruche, l'Écriture ne se conserve que dans son habit. Aussi convient-il de regarder ce qui se cache derrière l'habit ; car toutes les paroles de l'Écriture, ainsi que tous ses contes, ne sont que des habits ».

Afin de découvrir ce qui se cache derrière l'habit, nos commentateurs emploient toute l'ingéniosité de leur esprit juif ; leur imagination orientale jaillit à flots débordants. Aussi voyons-nous les comparaisons les plus inattendues, les allégories les plus compliquées, se dérouler et s'enchevêtrer tour à tour ; et nos yeux, éblouis par le chatoiement de toutes ces figures, deviennent inhabiles à reconnaître les pensées qu'elles prétendent exprimer.

Au travers de cette végétation luxuriante et touffue des images, nous nous sommes efforcé de saisir et d'amener au grand jour quelques doctrines qui nous ont paru l'essence même de la philosophie kabbalistique. Si notre raison de Chrétien d'Occident s'est trouvée, parfois, déconcertée et déçue par les mirages des traditions rabbiniques, que le lecteur nous excuse.

1. *Zohar*, III, fol. 152a ; t. V, pp. 390-391.

II

LA NATURE DE DIEU. LA DUALITÉ DIVINE

S'il est un sujet que le *Zohar* traite d'une manière singulièrement confuse, c'est assurément la nature de Dieu; plus on lit cet ouvrage, plus on désespère d'en tirer, touchant l'unité et la trinité divines, une doctrine précise; on se convainc, bien plutôt, qu'une pensée primitive assez simple s'est, plus tard, efforcée vers une forme plus détaillée; mais ces efforts, poussés en des directions différentes, ont produit des théories multiples; et ces théories alternent les unes avec les autres dans les divers passages du *Zoar*, lorsqu'elles ne viennent pas, dans un même passage, se mêler entre elles d'une manière inextricable. Chacun des aspects, chacune des hypostases ou personnes que les Kabbalistes considèrent au sein de l'essence divine reçoit une multitude de noms variés, sous lesquels son identité se cache; et, d'autre part, un même nom désigne, et parfois à quelques lignes de distance, deux hypostases différentes. Démêler jusqu'au bout et sans incertitude cet écheveau brouillé comme à plaisir serait œuvre de longue et minutieuse patience; cette œuvre, nous ne nous piquons pas de l'accomplir, mais nous nous proposons d'indiquer comment on la pourrait mener à bien.

Au point de départ des considérations du *Zohar* sur l'essence divine, il nous faut, semble-t-il, mettre un premier enseignement. Cet enseignement développe une pensée que nous trouverions également, plus ou moins explicite, dans la traduction chaldaïque de la Bible donnée par Onkelos, dans les œuvres de Philon, dans les Livres sapientiaux; voici cette pensée :

En Dieu, il convient de distinguer deux aspects; on doit considérer, en premier lieu, Dieu tel qu'il est en lui-même, tel qu'il était avant qu'il eût créé le Monde et qu'il en fût devenu le roi; on doit, en second lieu, considérer Dieu tel qu'il se manifeste à nous dans ses œuvres et par ses œuvres.

Sous le premier aspect, Dieu est essentiellement inaccessible à toute raison, il échappe à toute connaissance, il défie toute détermination; pour dire à quel point l'essence divine est insaisissable, les Kabbalistes rivalisent avec les Néo-platoniciens et avec Denys. Pour soustraire l'Un à toute détermination, Proclus le plaçait même au dessus de l'Être; le faux Aréopagite lui faisait écho, et

Jean Scot Érigène, qui semble n'avoir pas été ignoré des auteurs du *Zohar*, répétait, en les commentant, les paroles de Denys [1]; mûs par un désir analogue, les rabbins désignent Dieu par un nom qui signifie *nulle chose*, qu'on peut traduire par Non-être ou Néant. Pris sous ce premier aspect, Dieu est l'Ancien des anciens, le Mystérieux des mystérieux ou bien encore Jéhovah.

Sous le second aspect, Dieu réside dans les êtres créés en même temps que dans son essence; par l'intermédiaire de ses œuvres, il nous laisse deviner quelque chose de lui; ainsi manifesté dans la création, Dieu se nomme Élohim.

Élohim émane de Jéhovah, en sorte que Jéhovah reçoit souvent le nom de Père et Élohim le nom de Fils; mais cette émanation ne produit pas un être distinct de celui dont il émane; Jéhovah et Élohim sont un même être.

L'union de Jéhovah et d'Élohim est souvent comparée à une union conjugale, dans laquelle Jéhovah serait le mâle et Élohim la femelle; aussi Élohim ne reçoit-il pas seulement le nom de Fils, mais encore celui de Mère.

C'est par cette union de Jéhovah et d'Élohim que le Monde a été créé; c'est par elle que l'équilibre, la paix, le bonheur sont assurés dans ce Monde; les rabbins s'expriment comme si cette union était intermittente: au moment où elle s'accomplit, la Clémence règne dans le Monde; mais la Clémence fait place à la Rigueur quand Jéhovah se sépare d'Élohim. Certains personnages d'une sainteté particulière, comme Moïse ou David, peuvent, par leurs invocations, provoquer l'union de Jéhovah avec Élohim et, partant, assurer au Monde un temps de bénédictions.

Dieu, cependant, considéré dans son essence, ne connaît pas ces intermittences; il est parfaitement immuable.

Élohim, c'est Dieu, en tant qu'il réside dans les choses créées et qu'il se manifeste à nous par leur intermédiaire; il est donc, à la fois, en Dieu et dans le Monde, en sorte qu'on peut parler d'un Élohim d'en haut et d'un Élohim d'en bas, ou bien encore d'une Gloire (*Schekhina*) d'en haut et d'une Schekhina d'en bas. Mais, par là, nous distinguons deux aspects d'une même hypostase, non deux hypostases distinctes; il n'y a pas deux Élohim, deux Schekhina; l'Élohim d'en haut et l'Élohim d'en bas, la Schekhina d'en haut et la Schekhina d'en bas ne font qu'un.

Telle est, débarrassée de toute allégorie, la doctrine qui nous

1. JOANNIS SCOTI ERIGENÆ *De divisione Naturæ* lib. III, cap. 19 [JOANNIS SCOTI ERIGENÆ *Opera*. Accurante Migne (*Patrologiæ Latinæ* t. CXXII), col. 622].

semble avoir servi de point de départ aux méditations des Kabbalistes sur l'essence divine.

Rassemblons quelques-uns des textes où, sous le voile allégorique, cette doctrine transparaît dans sa simplicité première.

Nous lisons dans l'*Idra rabba* [1] :

« Nous avons appris que l'Ancien des anciens, le Caché des cachés, n'avait ni commencement ni fin, avant qu'il n'ait établi son règne et mis la couronne. Il grava ainsi et renferma l'illimité dans des limites. Il tira devant lui un rideau à travers lequel commença à se dessiner sa royauté. » Ce rideau est le symbole de l'Univers créé.

« Nous avons appris dans le *Livre occulte* que l'Ancien des anciens, le Mystérieux des mystérieux, le Caché des cachés est imparfaitement déterminable. On sait seulement que c'est le Vieux des vieux, l'Ancien des anciens, le Caché des cachés. C'est par ses œuvres qu'on entrevoit faiblement son être.... »

« La tradition nous apprend [2] que le nom de l'Ancien des temps n'est connu de nul être, et qu'il n'est exprimé dans l'Écriture qu'une seule fois, lorsque la Petite Figure prêta serment à Abraham, ainsi qu'il est écrit : « Je jure par Moi-même *(Bi)*, dit le » Seigneur. » Le Seigneur, c'est la Petite Figure, et Moi-même *(Bi)*, c'est l'Ancien des temps. »

Dans le *Livre occulte*, dans les trois *Assemblées*, une allégorie se déroule en longs développements ; elle est tirée de la tête humaine et de ses diverses parties ; c'est à cette allégorie que l'Ancien des anciens doit les noms de Grande Figure et de Long Visage, tandis que Dieu manifesté par les choses créées est appelé Petite Figure.

« C'est l'Ancien des anciens qui porte le nom de Long Visage, dit l'*Idra rabba* [3], alors que vu du dehors, c'est-à-dire à travers les rideaux, il porte le nom de Petite Figure. »

« La Petite Figure est appelée Seigneur [4] et la Grande Figure est appelée Néant. »

« La Petite Figure [5] émane de la Grande Figure... et les deux Figures se confondent. »

« L'Ancien des anciens et la Petite Figure, c'est une seule et même chose [6] ; tout était et tout sera. Il n'est pas susceptible de

1. *Zohar*, III, fol. 128ª et 128ᵇ ; t. V, p. 334.
2. *Zohar*, III, fol. 130ª ; t. V, p. 341.
3. *Zohar*, III, fol. 128ᵇ ; t. V, p. 335.
4. *Zohar*, III, fol. 129ª ; t. V, p. 337
5. *Zohar*, III, fol. 131ᵇ ; t. V, p.345.
6. *Zohar*, III, fol. 141ª et 141ᵇ ; t. V, p. 365.

transformation ; il n'a jamais changé et il ne changera jamais ; il est le centre de toute perfection. C'est l'image qui embrasse toutes les images, l'image qu'on voit partout et sous toutes les formes, mais seulement comme reproduction et peinture, tandis que nul n'a vu ni ne peut voir l'image réelle et authentique... L'Ancien sacré et la Petite Figure sont la même image. »

L'*Idra zouta* parle en termes analogues « de l'Ancien sacré, du Mystérieux des mystérieux. »

« Il est séparé de tout, dit-elle [1], et, en même temps, il n'en est pas séparé, puisque tout est en lui et lui en tout. L'Ancien des anciens, le Mystérieux des mystérieux est établi et, en même temps, il ne l'est pas ; il est établi, puisqu'il soutient tout, et en même temps, il ne l'est pas, puisqu'on ne le trouve nulle part.

» Quand il s'établit, il projette neuf lumières éclatantes qui se séparent dans toutes les directions, telle une lampe dont la clarté se répand dans toutes les directions ; et quand on s'approche de cette clarté que répand la lampe, on ne trouve rien en dehors de la lampe elle-même ; tel est également le cas de l'Ancien sacré, de la Lampe sublime et très mystérieuse. On ne trouve nulle part Dieu ; on trouve seulement les lumières qu'il répand et qui paraissent et disparaissent tour à tour. Ce sont ces lumières qu'on désigne sous les noms sacrés. Aussi tous les noms ne désignent-ils qu'une seule et même chose. »

« Comme l'Ancien sacré est un, dit encore le même traité [2], tout en lui est joie, et cela invariablement. » Ne croirait-on pas entendre Plotin ou Proclus décrivant l'Un absolument immuable, où tout est en acte ?

Dans Élohim, dans la Petite Figure, l'*Idra rabba* nous convie [3] à contempler deux côtés, celui par lequel Élohim est en Dieu, celui par lequel il est dans le Monde. « Et maintenant, dit-elle, dirigez vos idées sur la sagesse suprême à l'aide de laquelle la Grande Figure se métamorphose en Petite Figure. Représentez-vous son essence comme venant d'ici et de là, c'est-à-dire composée de ciel et de terre, de divin et d'humain, d'immatériel et de matériel, tel un homme composé de corps et d'âme. La Petite Figure est ainsi faite afin de s'asseoir sur le Trône, ainsi qu'il est écrit : « Et au dessus du Trône, il paraissait comme un homme assis sur ce Trône » l'Homme qui est la synthèse de tous les noms sacrés, l'Homme en qui sont enfermés tous les mondes d'en haut et d'en bas,

1. *Zohar*, III, fol 288a ; t VI, p. 82.
2. *Zohar*, III, fol. 288b ; t. VI, p. 83.
3. *Zohar*, III, fol. 135a ; t. V, p. 354.

l'Homme enfin qui embrasse tous les mystères, même ceux qui étaient avant la création du Monde. »

Le *Livre occulte* nous dit également qu'Élohim présente deux aspects, l'un caché et l'autre visible ; à Jéhovah et à Élohim, il donne les noms de Père et de Fils. « La *Genèse*, dit-il [1], commence par les mots *Bereschit bara*. Le premier mot est complet ; le second est composé des lettres formant la moitié seulement du premier. Le premier désigne le Père et le second désigne le Fils, tantôt caché et tantôt visible. » Et, faisant allusion à l'œuvre de la création par laquelle Jéhovah a engendré Élohim et s'est manifesté aux hommes, le *Livre occulte* ajoute : « L'Ancien des temps s'est étendu pour venir en contact avec des êtres humbles et modestes ; la bouche ose à peine prononcer ces choses sublimes. »

« Le désir des justes, déclare à son tour l'*Idra rabba* [2], c'est de s'attacher à l'Ancien mystérieux qu'ils entrevoient parce qu'il leur est caché en partie, et de s'attacher en même temps à la Petite Figure. » L'*Idra rabba* ajoute : « C'est à la Petite Figure que les cheveux commencent à être divisés en côté droit et en côté gauche... Tandis que chez l'Ancien mystérieux, il n'y a pas de côté gauche ; tout est droit chez lui. » Cette métaphore nous veut rappeler de nouveau que Jéhovah ne peut être considéré que d'une seule manière, tel qu'il réside en lui-même dans sa mystérieuse unité, tandis qu'Élohim peut être contemplé sous deux aspects, selon qu'il se cache en Dieu ou qu'il se manifeste dans le Monde.

Pour exprimer la même pensée, le *Livre occulte* fait appel à l'une de ces considérations allégoriques sur le nom de Dieu qu'on rencontre si fréquemment dans le *Zohar*.

On sait que dans l'ancien hébreu, les consonnes seules s'écrivent ; le nom de Jéhovah ou de Iahveh s'écrit donc en traçant successivement de droite à gauche les quatre lettres : *yod*, *hé*, *vav*, *hé*. Sur ce tétragramme יהוה va se jouer à l'infini l'ingéniosité des Kabbalistes.

L'*Idra zouta* nous déclarera, d'abord, que le *yod* par lequel commence le nom sacré est le symbole du Père, de l'Ancien mystérieux, qui se manifeste seulement par la Mère, c'est-à-dire par Élohim.

« Tout est un, dit-elle [3], et il n'y a pas de séparation... Le premier point appelé Père est contenu dans la lettre appelée *yod*... Le *yod* est le commencement et la fin de toutes choses. »

1. *Zohar*, II, fol. 178^b ; t. IV, p. 144.
2. *Zohar*, III, fol. 129^a ; t. V, p. 337.
3. *Zohar*, III, fol. 290^b ; t. VI, p. 91.

« Tout est contenu dans le *yod*[1], et c'est pourquoi il est appelé le Père de tout, Père des pères, Principe de toutes choses... Il est uni à la Mère et il ne se manifeste que par la Mère. C'est pourquoi la Mère est la synthèse de tout ; c'est par elle qu'il se fait connaître et c'est par elle qu'il se manifeste. La Mère est considérée comme le commencement et la fin de tout, et elle renferme tout. »

Prenant alors les signes qui écrivent le nom de Jéhovah, le *Livre occulte* leur fait subir une opération que les Kabbalistes répéteront fréquemment ; il en retranche une lettre, ramenant ainsi le mystérieux tétragramme à ne plus contenir que trois lettres. La lettre qu'il retranche est le *hé* final ; tandis, alors, qu'il continue à voir dans le *yod* le symbole de l'Ancien des anciens, parfaitement simple et entièrement caché, il figure par le *hé* Élohim caché au sein de Dieu et, par le *vav*, Élohim manifesté dans le Monde. « Dans le nom sacré *Ihv*, dit-il [2], le *vav* final désigne la *Schekhina* d'en bas, de même que le *hé* désigne la *Schekhina* d'en haut ; elles tiennent la balance en équilibre. »

L'*Idra rabba* comparait Élohim caché en Dieu et manifesté dans le Monde à l'homme formé d'une âme et d'un corps ; c'est qu'en effet, nous ne pouvons deviner quelque chose de Dieu que par ses images et que « la reproduction [3] la plus semblable à l'original est l'image de l'homme. »

Or cette ressemblance de l'homme avec Dieu nous invite à comparer au mâle et à la femelle les deux aspects de la divine essence. « Par sa formation de mâle et femelle, dit l'*Idra rabba*[4], l'homme ressemble à Jéhovah-Élohim, c'est-à-dire à l'Ancien des jours et à la Petite Figure. »

Aussi l'Ancien des anciens reçoit-il, nous l'avons entendu, le nom de Père, et Élohim le nom de Mère.

L'union intermittente de l'Ancien et de la Petite Figure est, pour le Monde d'ici-bas, source de paix et de bénédiction : « Quand la Petite Figure [5] regarde l'Ancien, sa figure s'épanouit et grandit de temps à autre, mais non toujours, comme celle de l'Ancien ; et à ce moment, tout ce qui est ici-bas est affermi. »

Cette bienfaisante union, il appartient aux saints de la provoquer. « Moïse [6] invoque deux fois Jéhovah afin de faire descendre la miséricorde de l'Ancien des jours dans la Petite Figure.

1. *Zohar*, III, fol. 290b : t. VI, p. 92.
2. *Zohar*, II, fol. 176b ; t. IV, p. 139.
3. *Zohar*, III, fol. 141b ; t. V, p. 365.
4. *Zohar*, III, fol. 141b ; t. V, p. 366.
5. *Zohar*, III, fol. 128b ; t. V, p. 335.
6. *Zohar*, III. fol. 138a ; t. V, p. 361.

Moïse était tout puissant, puisqu'il faisait descendre les voies de la miséricorde ici-bas. Quand l'Ancien des jours se révèle dans la Petite Figure, la miséricorde règne dans le Monde. »

III

LA NATURE DE DIEU *(suite)*. — LA TRINITÉ DIVINE

Cette doctrine, en Dieu, distingue seulement deux aspects, Jéhovah entièrement mystérieux, Élohim caché d'une part et manifesté d'autre part ; elle semble être à la source des enseignements du *Zohar ;* mais, en même temps, les divers traités qui composent cet écrit joignent à la doctrine primitive les complications qui l'ont transformée ; cette transformation, d'ailleurs, ne semble pas s'être produite dans un sens unique ; elle a engendré, croyons-nous, plusieurs théories de la multiplicité divine ; et ces théories, différentes les unes des autres, se mêlent les unes avec les autres, parfois dans une même page ; aussi ne parvient-on qu'à grand peine à les séparer, et les distinctions qu'on est tenté d'établir demeurent-elles fort incertaines.

A

Une première théorie peut, semble-t-il, se définir de la manière suivante :

Au moment où il se veut manifester, l'Ancien des anciens, le Mystérieux des mystérieux, n'émet pas une seule hypostase divine, celle d'Élohim, à l'égard de laquelle il serait comme le mâle à l'égard de la femelle. Il émet une première hypostase divine, la Sagesse *(Hocmâ) ;* la Sagesse, à son tour, émet une nouvelle hypostase, l'Intelligence *(Binâ);* ces deux dernières hypostases forment un couple où *Hocmâ* est le mâle et *Binâ* la femelle.

Binâ, d'ailleurs, ne fait qu'un avec *Hocmâ*, en sorte qu'on peut dire, si l'on veut, qu'il n'y a en Dieu que deux hypostases, le Mystérieux et la Sagesse. La Sagesse, à son tour, ne fait qu'un avec le Mystérieux, en sorte qu'on peut affirmer l'unité de Dieu.

L'*Idra zouta* va nous décrire cette trinité sous la forme de trois têtes contenues l'une dans l'autre. La tête qui enveloppe les deux autres figurera l'Ancien mystérieux. La tête immédiatement contenue dans celle-là symbolisera la Sagesse *(Hocmâ)*, qu'on nom-

mera aussi le Père ou le Commencement. La tète intérieure aux deux autres représentera l'Intelligence *(Binâ)* ou la Mère. Voici quelques textes où le sens de cette allégorie est particulièrement manifeste :

« Trois Têtes [1] sont enfermées l'une dans l'autre, et l'une est au dessus de l'autre. Une Tête, c'est la Sagesse mystérieure invisible et qui n'est point révélée ; c'est la Sagesse de toutes les autres sagesses. La Tête suprême, c'est l'Ancien sacré et le plus mystérieux, la Tête de toutes les têtes, la Tête qui n'est pas une tête, puisqu'elle est inconnue et qu'on ne saura jamais ce que cette Tête renferme ; nulle sagesse et nulle intelligence ne peuvent la saisir ... C'est pour cette raison que l'Ancien sacré porte le nom de Néant, car le Néant même dépend de lui. »

« L'Ancien [2] est formé de trois têtes synthétisées en une seule, et c'est la Tête suprême au dessus de tout. Elles sont aussi synthétisées en deux, et enfin elles sont aussi synthétisées en trois... L'Ancien sacré est aussi marqué et synthétisé en un seul ; il est un et tout est un. »

« Et si tu demandes [3] qui est l'Ancien sacré, remarque que dans les suprêmes hauteurs, il y a une tête inconcevable et impénétrable qui n'a point de marque, qui contient tout et qui renferme également les deux têtes. Toute chose possède une organisation, tandis que lui est en dehors du nombre, en dehors de ce qui peut être compté ; il ne peut être conçu que par le désir du cœur.

» Le Commencement *(Bereschith)* se trouve dans l'Ancien sacré... C'est la lumière de la Sagesse... L'Ancien sacré rayonne par la Sagesse...

» Toutes les choses dépendent les unes des autres et toutes sont reliées les unes aux autres, jusqu'à ce que l'on sache que tout est un et que tout est l'Ancien, et rien n'est séparé de lui.

» La Sagesse est appelée Éden. L'Éden dérive de l'Éden supérieur, le plus mystérieux, qui n'a ni commencement ni fin, qui est caché et non révélé, et qui est appelé Lui *(Hou)*, tandis que l'Éden inférieur a un commencement ; il est appelé : Toi *(Atah)* et Père *(Ab)*... Dans le Livre d'exégèse de Rabbi Yabba le Vieillard, il est dit : La règle générale est que la Petite Figure porte le nom d'*Atha*, tandis que l'Ancien saint et mystérieux est appelé *Hou ;* et cela est exact. Dès que le Commencement se produit, même mystérieux, il est appelé *Atha*. Comme il est le Commencement, on

1. *Zohar*, III, fol. 288ª et 288ᵇ ; t. VI, p. 83.
2. *Zohar*, III, fol. 288ᵇ ; t. VI, p. 84.
3. *Zohar*, III, foll. 289ᵇ et 290ª ; t. VI, pp. 88-90.

l'appelle Père ; il est le Père des pères. Le Père procède de l'Ancien sacré, ainsi qu'il est écrit : « La Sagesse sort du Néant », car l'Ancien sacré est insaisissable... Cette Sagesse est le commencement de tout... Cette Sagesse est le Père des pères et, en elle, sont renfermés le commencement et la fin.

» Nous avons appris qu'à l'heure où l'Ancien sacré voulait établir tout, il établit dans les régions suprêmes quelque chose comme mâle et femelle... Et cette sagesse qui contient tout, lorsqu'elle se manifeste et resplendit grâce à l'Ancien sacré, elle ne brille que sous la forme de mâle et de femelle. Cette Sagesse se manifeste ; elle produit *Binâ* (l'Intelligence) ; il y a donc mâle et femelle, car *Hocmâ* (la Sagesse), c'est le Père, et *Binâ* (l'Intelligence), c'est la Mère. Ils sont deux plateaux d'une balance dont l'un est mâle, l'autre femelle. C'est grâce à eux que tout est constitué sous la forme de mâle et femelle. Sans la *Hocmâ*, il n'y aurait pas eu de commencement, puisqu'elle est le Père des pères, l'origine de tout. Quand l'union s'opère, la foi naît et se répand dans le Monde. »

L'enseignement que vient de nous donner l'*Idra zouta* se retrouve, parfois, en d'autres passages du *Zohar*, en celui-ci, par exemple [1], qui commente les trois premiers mots de la *Genèse*, *Bereschith barâ Élohim :*

« *Bereschith* désigne le mystère de *Hocmâ*. *Barâ* désigne le degré suprême, voilé et impénétrable, appelé *Kether*. *Élohim* désigne *Binâ*. »

Le passage qui commence en ces termes s'achève par ces paroles :

« *Bereschith* désigne le Verbe qui correspond au degré de *Hocmâ*, et il est appelé Commencement *(Reschith)*. »

B

Nous trouvons ici une allusion à un enseignement qui, en d'autres passages, se montre entièrement développé.

A l'hypostase par laquelle Dieu se manifeste dans la création, Philon donnait le nom de Sagesse (Σοφία) ou de Verbe (Λόγος) ; le *Zohar*, à son tour, usera de ces termes pour exposer la doctrine que nous venons d'examiner ; *Hocmâ* et *Binâ*, par lesquelles se manifeste le Mystérieux, recevront également le nom de Verbe ; mais il faudra distinguer deux états du Verbe, le Verbe avant la

1. *Zohar,* I, fol. 263ª ; t. II, p. 620.

création de la matière, Verbe encore latent qu'on nommera Sagesse *(Hocmâ)* ou Pensée, et le Verbe qui, depuis la création de la matière, se manifeste en celle-ci ; ce dernier correspond à *Binâ ;* c'est lui qui mérite vraiment le nom de Verbe.

Par là, la théorie qui distingue la trinité du mystérieux Ancien, de *Hocmâ* et de *Binâ* se trouve, en quelque sorte, ramenée à la théorie qui voyait seulement en Dieu la dualité de Jéhovah et d'Élohim, mais au gré de laquelle Élohim offrait deux aspects, l'un caché et l'autre manifesté dans la création.

A la théorie que nous venons de résumer font allusion les paroles que nous citions : « *Bereschith* désigne le Verbe qui correspond au degré de *Hocmâ.* »

Cette même théorie se trouve exposée en détail dans le passage que voici [1] :

« La création s'opéra par la volonté du mystérieux Infini. Ce n'est que pour la création des œuvres en détail qu'est prononcé le mot *parole* pour la première fois, ainsi qu'il est écrit : « Et Élo- » him dit : Que la lumière soit. » Donc le Verbe n'apparaît que pour la création des détails, alors que la création de la matière générale fut opérée avant l'apparition du Verbe. C'est pourquoi, dans les deux premiers versets de la *Genèse*, où est exposée la création de la matière en général, on ne trouve pas le mot : *vayomer*, *dit*. Bien que les mots : *Bereschith bara Élohim* signifient : Par le Verbe, Élohim créa, de ce que la matière a été créée par le Verbe, on ne doit pas conclure que celui-ci se fût déjà manifesté avant la création. Certes, il existe de toute éternité, mais il ne se manifesta pour la première fois que quand la matière fut créée. Avant, le mystérieux Infini manifestait sa toute-puissance et son immense bonté à l'aide de la mystérieuse Pensée, même essence que le mystérieux Verbe, mais silencieuse. Le Verbe, manifesté à l'époque de la création de la matière, existait avant sous forme de Pensée ; car, si la parole est capable d'exprimer tout ce qui est matériel, elle est impuissante à manifester l'immatériel. »

Cette Pensée, nous le voyons ici, c'est le Commencement que désigne le mot *Bereschith*, comme, tout à l'heure, ce même commencement correspondait à la Sagesse *(Hocmâ)*; cette Pensée et cette Sagesse sont donc bien identiques.

Dans le passage suivant [2], nous retrouvons, touchant l'Infini,

1. *Zohar*, I, fol. 16b ; t. I, pp. 98-99.
2. *Zohar*, I, fol. 21a ; t. I, p. 129.

la Pensée et le Verbe, des considérations qui s'apparentent nettement aux précédentes.

« A l'intérieur de la Pensée, il n'y a personne qui puisse concevoir quoi que ce soit ; à plus forte raison est-il impossible de connaître l'Infini *(Aÿn-Soph)* qui est impalpable. Toute question et toute méditation resteraient vaines pour saisir l'essence de la Pensée suprême, centre de tout, secret de tous les secrets, sans commencement et sans fin, infinie, dont on ne voit plus qu'une petite parcelle de lumière, telle que la pointe d'une aiguille ; et encore cette parcelle n'est-elle visible que grâce à la forme matérielle qu'elle a prise ; car le Verbe a pris la forme des signes de l'alphabet. »

Hocmâ est donc, à toute raison, aussi inaccessible que le Mystérieux, que l'Infini, que le Point suprême. Touchant cette Sagesse, on peut bien poser la question : « Qui est-elle ? » Mais cette question est destinée à demeurer sans réponse. Pour qu'on puisse répondre : « Elle est cela », il faut qu'elle se soit manifestée dans la matière, que, de Verbe silencieux, elle soit devenue Verbe parlé. C'est ce que nous allons apprendre [1].

« Avant la création, tout était au-dessus de l'entendement et de la conception, et *Hocmâ* était aussi caché que le Point suprême. Ce n'est que quand la lumière se fut répandue sur le Monde, qu'on put s'apercevoir de l'existence de cette lumière ; avant la création, la subtilité de cette lumière était telle que nul n'en pouvait percevoir l'existence. Mais lorsque la lumière devint accessible au Monde, on commençait à se demander : « Qui *(Mi)* ? ». C'est alors seulement que l'existence de Cela *(Éleh)* devint possible. Ce mystère est également exprimé par les paroles de l'Écriture : « Du » sein de Qui *(Mi)* la glace est sortie. » En effet, le Monde serait comme une glace s'il n'y avait que *Mi*, car toute demande et toute recherche seraient infructueuses...

» La vérité est qu'avant la création du Monde, il n'y avait aucune distinction entre le Principe suprême et le Verbe. C'est seulement après la création qu'on commença à distinguer entre Qui *(Mi)* ? et Cela *(Éleh)* ; malgré cette distinction, l'un et l'autre ne font qu'un... De même, le Principe suprême et le Verbe sont deux, tout en n'étant qu'un au fond. »

1. *Zohar*, I, fol. 30a ; t. I, p. 188

C.

La trinité, décrite jusqu'ici, du Mystérieux, de la Sagesse et de l'Intelligence, ou bien du Principe suprême, de la Pensée et du Verbe va se multiplier et se compliquer.

L'*Idra zouta* nous a enseigné que *Hocmà* et *Binà* étaient « quelque chose comme mâle et femelle » ; elle leur a donné les noms de Père et de Mère.

Or, dit ce même livre [1], « dans l'endroit où sont contenus le mâle et la femelle, ils ne subsistent que par un autre état de mâle et de femelle. » Le couple de *Hocmà* et de *Binà* va, dès lors, produire un nouveau couple ; le Père et la Mère auront un Fils et une Fille.

De ce Père et de cette Mère, de ce Fils et de cette Fille, l'existence est symbolisée par les quatre lettres qui forment le divin tétragramme :

« Le *yod* [2] est renfermé dans la Sagesse *(Hocmà) ; hé*, c'est la Mère, qui est appelée *Binà ; vav* et *hé* sont les deux enfants qui sont couronnés par la Mère. »

De la Fille, née de *Hocmà* et de *Binâ*, il ne sera guère question ; elle s'efface devant le Fils. « Le Fils prend possession de tout [3], il hérite de tout et il se répand partout. Le Fils transmet l'héritage à la Fille qui est nourrie par lui. Car la loi est que le fils hérite du père et de la mère, et non la fille ; c'est par le fils que celle-ci est nourrie. »

A cette Fille obscure, l'*Idra zouta* ne donne même pas de nom, tandis qu'elle prend soin de nommer le Fils. « Le Père, la Mère et le Fils, dit-elle, sont appelés Sagesse *(Hocmà)*, Intelligence *(Binà)* et Savoir *(Da 'ath)*. Comme le Fils porte les signes caractéristiques du Père et de la Mère, on l'appelle Savoir, car il est leur témoin ; et ce Fils est appelé Premier-Né. »

La Fille céleste est si complètement éclipsée par le Fils que, pour désigner le couple du Fils et de la Fille, les Kabbalistes se contentent parfois de désigner le Fils ; c'est ce que nous voyons au passage suivant de l'*Idra zouta* [4], passage où, d'ailleurs, le nom de *Binà* n'est point donné à la Mère, mais au Fils :

« Dans le livre d'exégèse de Rabbi Abba l'ancien, il est dit :

1. *Zohar*, III, fol. 290a ; t. VI, p. 90.
2. *Zohar*, III, fol. 290b ; t. VI, p. 92.
3. *Zohar*, III, fol. 291a ; t. VI, p. 94.
4. *Zohar*, III, fol. 290a ; t. VI, p. 90.

Qu'est-ce que *Binâ ? Binâ* est produit par l'union du *yod* et du *hé*, comme son nom l'indique (*Ben Iah*, Fils de Dieu). C'est la perfection de tout. Quand les deux sont unis et que le Fils est avec eux, la synthèse parfaite est réalisée, car ainsi se trouvent réunis le Père et la Mère, le Fils et la Fille. »

D.

Après avoir exposé la théorie de la paternité divine, l'*Idra zouta* ajoute [1] : « Bien que, dans le *Livre occulte*, ces choses aient été dites d'une autre façon, tout ce que nous disons, dans l'*Idra*, au sujet du Père et de la Mère est exact. » Que dit donc le *Livre occulte ?*

Le *Livre occulte* considère un Père et une Mère, qu'il nomme Jéhovah et Élohim, et qu'il fait correspondre aux deux lettres *yod*, *hé* du nom divin ; de ce Père et de cette Mère, il fait sortir uniquement un Fils, qui correspond à lettre *vav*.

« Jéhovah est le côté mâle, dit-il, [2] et Élohim le côté femelle... *Yod* désigne le mâle, *hé* la femelle ; *vav* sort des deux. »

« Il y a un *yod* caché, poursuit-il [3], en même temps qu'un *yod* visible. » Ce *yod* caché, c'est évidemment *Hocmâ*, nommée ici Jéhovah, tandis que le *yod* visible, c'est *hé*, c'est *Binâ*, appelée ici Élohim. « Le *vav*, qui ressemble à la languette d'une balance, les tient en équilibre. L'*yod* seul désigne le principe mâle. Le *hé* désigne le principe femelle. De l'union du *yod* et du *hé*, sortit le *vav*. »

Ce fils de Jéhovah et d'Élohim, le *Livre occulte* le désigne comme le Verbe [4] : « *Yod* et *hé* sont les deux couronnes qui s'embrassent, et c'est d'elles que sort la Langue qui parle des choses sublimes. Le *vav* est caché entre le *yod* et le *hé*. »

Avec cet enseignement du *Livre occulte* concorde la doctrine de maint passage du *Zohar*. L'*Idra De-Maschcana*, par exemple, reprend des pensées semblables à celles du *Livre occulte ;* comme le *hé* s'écrit en ajoutant un petit trait vertical au *daleth*, cette *Idra* représente *Binâ* par la lettre *daleth* lorsqu'elle n'est pas encore unie à *Hocmâ*, et par la lettre *hé* lorsque cette union est accomplie : « Sache, dit-elle [5], que j'ai vu Rabbi Siméon en songe, et que je

1. *Zohar*, III, fol. 291a ; t. VI, p. 95.
2. *Zohar*, II, fol. 178a ; t. IV, p. 142.
3. *Zohar*, II, fol. 178b ; t. IV, p. 143.
4. *Zohar*, II, fol. 176b ; t. IV, p. 139.
5. *Zohar*, II, fol. 123b ; t. III, p. 478.

lui ai dit : Maître, tu nous as enseigné que le *yod* est aussi le symbole de la Sagesse, et, en effet, c'est ainsi. Mais pourquoi *hé* est-il le symbole de *Binâ* ? Il m'a répondu : Vois que l'Écriture dit : « Et un fleuve sort de l'Éden pour arroser le jardin. » Quel est ce fleuve qui sort de l'Éden ? C'est *Binâ*. Le *yod* est un point mystérieux ; *hé* projette les lumières de tous les côtés. Mais, comme on nous l'enseigne, *hé* était *daleth* : le *yod* s'unit avec *daleth* comme s'unissent le mâle et la femelle, et alors *daleth* devient *hé*. Le *hé* devient mère et enfante le *vav*. C'est le Fils qui se tient toujours devant la Mère et que la Mère allaite. »

Un autre passage du *Zohar* [1] indique nettement la suite des processions qui, du Mystérieux ou Néant, descend successivement à la Pensée, à l'Intelligence, enfin au Verbe, et qui réunit toutes ces hypostases dans l'unité :

« C'est la voix qui forme le verbe, et il n'y a point de voix sans verbe. La Voix a été envoyée de la région suprême pour garder le Verbe ici-bas : car il n'y a pas de voix sans verbe ni de verbe sans voix...

» Remarquez que la Pensée est le premier degré ; c'est le degré inconnu et impénétrable. Quand la Pensée s'étend plus loin, elle arrive à la région de l'Esprit : cette région forme la troisième [2] des *Sephiroth* suprêmes, *Binâ* ; ce degré est moins caché que le premier. Lorsque l'Esprit s'étend, le Verbe sort alors. ... La Voix est la synthèse de toutes les forces célestes, et c'est elle qui conduit le Verbe, pour que celui-ci prononce des paroles de joie. En examinant bien ces degrés, on trouvera que la Pensée, la *Binâ* (l'Esprit-Saint), la Voix et le Verbe ne forment qu'Un, que tout se ramène à la Pensée, première de toutes, et qu'il n'y a aucune séparation entre eux ; tout est Un, et la Pensée est unie étroitement au Néant et n'en est jamais séparée, ainsi qu'il est écrit : « Le Seigneur est Un et son nom est Un. »

E.

Dans la théorie dualiste de la Divinité, on considérait en Dieu deux aspects ; d'une part était l'Ancien, Jéhovah ou la Grande Figure, qui demeurait sans cesse dans un impénétrable mystère ; d'autre part, était Élohim ou la Petite Figure ; celle-ci présentait comme deux côtés, un par lequel elle demeurait cachée au sein de Jéhovah, un autre par lequel elle se manifestait au Monde.

1. *Zohar*, I, fol. 246b ; t. II, pp. 575-576.
2. Parce qu'au dessus de la Pensée, se trouve l'Ancien ou Néant.

C'est cette Petite Figure, cet Élohim que nous avons vu, tout d'abord, se dédoubler pour donner le couple de la Sagesse et de l'Intelligence ; de ce couple, ensuite, nous avons vu sortir le Verbe. Il semble donc que, semblables à la Petite Figure dont ils proviennent, la Sagesse, l'Intelligence et le Verbe présentent chacun deux côtés, un côté supérieur par lequel ils demeurent cachés au sein de l'Ancien, un côté inférieur par lequel ils se manifestent ici-bas.

C'est l'enseignement que donne nettement un texte de l'*Idra zouta* [1].

« Dans le *Livre des mystères*, dit ce texte, nous avons appris que le *yod* supérieur est le même que le *yod* inférieur ; de même, le *hé* et le *vav* supérieurs sont les mêmes que le *hé* et le *vav* inférieurs ; les supérieurs dépendent de l'Ancien, les inférieurs de la Petite Figure ; bien plus, ils forment la Petite Figure ; car, tous, ils dépendent de l'Ancien Sacré. Le nom de l'Ancien est caché à tous et est insaisissable. Pour que ceux d'en bas puissent subsister, les lettres supérieures dépendent de l'Ancien des jours ; car, autrement, elles ne pourraient subsister. Et c'est pourquoi le nom saint *(J h v)* est, à la fois, caché et révélé ; les lettres qui dépendent de l'Ancien des jours sont cachées à tous, tandis que celles de la Petite Figure sont accessibles..... Les lettres qui dépendent de l'Ancien sacré sont cachées ; au *yod* d'en haut, caché, correspond le *yod* d'en bas, révélé.... La lettre *hé* d'en haut rend stable l'autre *hé*, le *hé* d'en bas. »

La Sagesse, c'est clair, pas plus que l'Intelligence et le Verbe, n'est exempte de ce double aspect ; elle est, à la fois, mystérieuse et révélée ; l'*Idra zouta*, d'ailleurs, le répète un peu plus loin [2] : « Il y a deux Sagesses, la supérieure et l'inférieure. »

F.

Mais à cet enseignement, s'oppose un autre enseignement que nous avons précédemment entendu ; selon cet enseignement-ci, *Hocmâ* ne se révèle aucunement ici-bas ; elle demeure aussi mystérieuse que l'Ancien. Ne nous étonnons donc pas de rencontrer, dans le *Livre occulte*, une doctrine toute contraire à celle que l'*Idra zouta* prétend en tirer. Selon ce *Livre occulte*, la Sagesse, que représente la lettre *yod*, n'offre pas deux côtés ; elle n'offre

1. *Zohar*, III, fol. 289a ; t. VI, p. 86.
2. *Zohar*, III, fol. 290a ; t. VI, p. 90.

qu'un aspect, l'aspect supérieur et mystérieux. Seuls, l'Intelligence et le Verbe, que figurent les lettres *hé* et *vav*, sont, à la fois, mystérieux et révélés ici-bas ; c'est seulement par l'Intelligence et le Verbe que nous pouvons soupçonner la Sagesse.

« Il y a, dit le *Livre occulte* [1], un *vav* d'en haut et un *vav* d'en bas, de même qu'il y a un *hé* d'en haut et un *hé* d'en bas ; mais il n'y a qu'un *yod* d'en haut, auquel rien ne s'associe et auprès duquel nul ne peut monter. C'est par l'union du *vav* et du *hé* qu'on aperçoit faiblement le *yod*, telles les veines qu'on aperçoit sous l'épiderme. Malheur au Monde quand l'épiderme est assez opaque pour cacher complètement les veines !..... Le *yod* éclaire le *vav* et le *hé*, et malheur au Monde quand le *yod* se détourne du *vav* et du *hé* par suite des péchés des hommes ! »

G.

Suivons les conséquences de ce dernier enseignement.

En Dieu, il y a deux hypostases qui demeurent inaccessibles à toute connaissance ; c'est, d'abord, l'Ancien, le Mystérieux, la Grande Figure ; c'est ensuite la Pensée silencieuse, la Sagesse, *Hocmâ*.

Il y a aussi deux hypostases qui se révèlent partiellement au Monde créé ; c'est l'Intelligence *(Binâ)*, et c'est le Verbe, fils d'*Hocmâ* et de *Binâ*.

Mais comment distinguer l'une de l'autre les deux hypostases absolument inconnaissables ? Bien naturellement, on sera conduit à les confondre, à ne plus voir en Dieu que trois hypostases dont une demeure absolument mystérieuse, tandis que les deux autres se manifestent en partie dans la Création.

Cet enseignement, c'est celui que donnent une foule de passages du *Zohar*.

Parfois, l'hypostase suprême et mystérieuse reçoit simplement le nom de Dieu. Le plus souvent, on lui donne le nom de Saint, en y ajoutant aussitôt cette formule : Béni soit-il ! Elle reçoit aussi ces titres : l'Ancien, le Mystérieux, la Cause de toutes les causes, l'Infini, la Sagesse d'en haut. On l'appelle le Roi d'en haut ou simplement le Roi. Elle est enfin le Père ou l'Essence fécondante.

Du Saint émane, en premier lieu, la Lueur ou Splendeur *(Zohar)*. Elle est la Mère d'en haut et d'en bas, la Matrone céleste, l'Essence génératrice. Elle est la semence et l'origine de l'Univers.

1. *Zohar*, II, fol. 177ᵃ ; t. IV, p. 141.

Elle est la Gloire *(Schekhina)* d'en haut et d'en bas. « La *Schekhina*, qui réside en haut [1], réside également en bas parmi les douze tribus d'Israël. » Aussi cette épouse du Saint reçoit-elle souvent le titre de Communauté d'Israël. « Le Saint (béni soit-il !), c'est le Père [2], et la Communauté d'Israël, c'est la Mère. »

Du Saint et de la *Schekhina* naît le Verbe, qui est souvent nommé Roi d'en bas. Entre le Saint et la Lueur, il est le lien, l'intermédiaire ; aussi reçoit-il fréquement le nom de Colonne du Milieu.

Quant au titre d'Élohim, il est donné tantôt à la Mère et tantôt au Verbe.

Les textes qui affirment cette doctrine ou qui en reçoivent leur éclaircissement sont extrêmement nombreux. Contentons-nous d'en citer ou d'en résumer quelques-uns.

« Le mot [3] : Lueur *(Zohar)* désigne l'étincelle que le Mystérieux fit jaillir au moment de frapper le vide et qui constitue l'origine de l'Univers, palais construit pour la gloire du Mystérieux. Cette étincelle constitue, en quelque sorte, la semence sacrée du Monde..... Ainsi le mot Lueur *(Zohar)* désigne la semence qu'il a jetée pour sa gloire.....

» A l'aide de la Lueur *(Zohar)*, origine de tous les Verbes *(Maamaroth)*, Dieu créa le Seigneur *(Elohim)*. Qu'on ne s'étonne pas que l'Écriture ait employé le terme : *créa* pour désigner la manifestation d'Élohim, bien que celui-ci soit d'essence divine.....

» Lorsque Moïse demanda à Dieu quel était son nom, celui-ci lui répondit : *Éhiéh ascher éhiéh (Ego sum qui sum)*. Le nom sacré d'*Éhiéh* figure des deux côtés, alors que le nom d'*Élohim* forme la couronne, puisqu'il figure au milieu ; car *Ascher* est synonyme d'Élohim.....

» Au moment où le Verbe de Dieu retentit, l'Essence génératrice..... se manifesta également. De sorte que le Verbe, formant la semence divine et appelé *Ascher*, se trouve au milieu, entre l'Essence fécondante, le premier *Éhiéh*, et l'essence génératrice, le dernier *Éhiéh*. La Lueur *(Zohar)* désigne également l'Essence génératrice.....

» L'hypostase Élohim forme le trait d'union entre les deux autres, la fécondante et la génératrice, qui ne sont jamais séparées et ne forment qu'un Tout. »

1. *Zohar*, I, fol. 246a ; t. II, p. 574.
2. *Zohar*, III, fol. 61b ; t. V, p. 169.
3. *Zohar*, I, fol. 15a et 15b ; t. I, pp. 90-92.

Dans tout ce texte, Élohim désigne le Verbe ; en voici un où le titre d'Élohim est constamment donné à la Mère d'en haut, tandis que le Verbe reçoit le nom de Colonne du milieu :

« Il y avait [1] un roi qui se proposait de construire plusieurs édifices. Ce roi avait un architecte qui ne faisait rien sans l'autorisation de son roi... . Le roi, c'est la Sagesse supérieure d'en haut. Le roi d'en bas est la Colonne du milieu. Élohim est l'architecte céleste appelé la Mère d'en haut. Élohim est également l'architecte d'en bas ; et c'est celui qui est désigné par le nom de *Schekhina* d'en bas...

» Le Père adressa le Verbe à la Mère : Qu'il soit fait telle chose. Et aussitôt la chose fut faite. »

Un peu plus loin, au gré du *Zohar* [2], c'est « la Mère qui dit au Père : Faisons l'homme à notre image. » Le Père, « c'est le Suprême de toutes les choses suprêmes, c'est celui qui est appelé la Cause de toutes les causes, c'est celui qui fait naître toutes les causes suivies d'effets, et sans lequel rien ne se fait et rien n'existe, c'est Celui sans l'autorisation duquel rien n'est fait au ciel.....

» Ces paroles : « Faisons l'homme à notre image » indiquent en vérité que, dans l'essence divine, il y a deux hypostases qui se parlaient l'une à l'autre à ce moment. La seconde dit à la première : « Faisons », parce qu'elle ne doit rien faire sans l'autorisation et la parole de la première ; de même que la première ne fait rien sans consulter la seconde. »

Le Verbe est ainsi l'intermédiaire nécessaire entre la Cause des causes et la Mère d'en haut, entre le Saint et la Schekhina, car un peu plus loin, le *Zohar* écrit [3] : « La Schekhina dit au Saint (béni soit-il !) : « Faisons l'homme à notre image. »

Dans cette trinité de la Cause suprême, d'Élohim et du Verbe qui est leur constant intermédiaire, ne voyons rien qui contredise à l'unité de l'essence divine : « Je ne vous ai pas dit [4] que celui qui est appelé la Cause des causes soit le même qu'Élohim, et je ne vous ai pas dit non plus que celui qui est appelé la Cause des causes soit un autre qu'Élohim. Dans l'essence divine, il n'y a ni association ni nombre : tout y est Un. L'association qui existe dans l'essence divine est comparable à celle qui existe entre le mâle et la femelle, qui ne sont appelés qu'un... En réalité, l'essence divine est une ; il n'y a ni association ni nombre. »

Ce mystère de la trinité dans l'unité est exprimé avec force

1. *Zohar*, I, fol. 22a ; t. I, p. 136.
2. *Zohar*, I, fol. 22a ; t. I, p. 138.
3. *Zohar*, I, fol. 23a ; t. I, p. 141.
4. *Zohar*, I, fol. 22b ; t. I, p. 139.

dans ce passage du *Zohar* [1] qui doit être d'assez fraîche date, comme l'est, dans l'écriture hébraïque, l'usage des points-voyelles : « Lorsque le Point étincelant, qui est la semence du palais de la matière, se dessina, le Tout prit la forme de trois points, représentés par les points-voyelles, *holem*, *soureq* et *hireq*, qui se confondent l'un dans l'autre et ne forment qu'un seul mystère. »

Le Saint, le Roi d'en haut, ne se manifeste jamais ici-bas ; mais, cachées au sein de Dieu, la Schekhina et la Colonne du milieu se révèlent dans le Monde. Aussi parle-t-on constamment de la Schekhina d'en haut et de la Schekhina d'en bas, d'Élohim d'en haut et d'Élohim d'en bas. N'allons pas en conclure qu'il existe deux Schekhina ou deux Élohim.

« L'Élohim d'en haut [2] et celui d'en bas ne sont qu'un sous deux aspects différents. »

« La Schekhina [3] se fait d'elle-même, à l'exemple du Saint (béni soit-il !) dont elle n'est jamais séparée... Elle est à Dieu ce que le point-voyelle est à la lettre ; le point-voyelle n'est pas une chose distincte de la lettre, mais une indication de la manière de la prononcer... Nous savons que Dieu est en haut et qu'il est en bas, de même que l'accent d'en haut et le point-voyelle d'en bas font partie de la lettre elle-même qu'ils accompagnent. Celui qui s'évertue à faire une distinction entre la partie de Dieu qui est plus haute et celle qui est plus basse, n'a pas de part en Dieu. »

II.

Toute cette doctrine kabbalistique de la trinité divine offre, avec la doctrine chrétienne, une bien grande ressemblance ; entre les deux enseignements, toutefois, une différence persiste ; pour les Chrétiens, le Verbe est la seconde personne de la Sainte-Trinité ; c'est du Père et du Verbe que procède l'Esprit-Saint ; au contraire, pour les Kabbalistes dont nous venons de rapporter l'enseignement, la seconde hypostase de la Trinité divine, c'est la Lueur ; le Verbe est le fils du Saint et de la Lueur. Nous allons voir s'effacer cette dernière divergence entre la pensée rabbinique et la foi chrétienne ; nous allons voir la Lueur procéder du Saint et du Verbe.

Du Principe suprême, du mystérieux Ancien, une foule du

1. *Zohar*, fol. 15b ; t. I, pp. 91-92.
2. *Zohar*, I, fol. 31b ; t. I, p. 197.
3. *Zohar*, II, fol. 158a ; t. IV, p. 94.

textes kabbalistiques font sortir une première hypostase d'où émane, à son tour, une seconde hypostase ; de ces deux hypostases, la première, que représente la lettre *yod*, est mâle, et la seconde, figurée par la lettre *hé*, est femelle. Mais aux deux essences qui forment ce couple, les textes kabbalistiques ne donnent pas tous les mêmes noms. Les uns les nomment Sagesse *(Hocmâ)* et Intelligence *(Binâ)*. Les autres les nomment Pensée et Verbe. Ce sont là, d'ailleurs, semble-t-il, de simples variantes de langage qui n'entraînent point de différence dans les idées ; et les deux sortes de dénominations s'échangent, d'ailleurs, fréquemment.

Les Kabbalistes qui, au couple issu du Mystérieux, donnent les noms de Sagesse et d'Intelligence, réservent le nom de Verbe au fils de *Hocmâ* et de *Binâ* ; ainsi sont nées les doctrines que nous venons d'exposer.

Tout de même, ceux qui ont donné au Père et à la Mère célestes les noms de Pensée et de Verbe, ont, au fils issu de ce couple, donné le nom de Lueur. La doctrine, d'ailleurs, paraît s'être développée, dans ce cas-ci, exactement comme dans celui-là ; il y a eu simple interversion des rôles attribués, ici et là, à l'Intelligence ou Lueur et au Verbe.

La théorie nouvelle des processions divines se développe tout au long dans un passage dont nous avons déjà cité les premières phrases [1].

« Le Verbe existe de toute éternité, mais il ne se manifesta pour la première fois que quand la matière eût été créée. Avant, le mystérieux Infini manifestait sa toute-puissance et son immense bonté à l'aide de la mystérieuse Pensée, même essence que le mystérieux Verbe, mais silencieuse. Le Verbe, manifesté à l'époque de la création de la matière, existait avant sous forme de Pensée... C'est pourquoi l'Écriture dit : « Et Élohim dit. » C'est-à-dire : Et Élohim se manifesta sous forme du Verbe. Cette semence divine, par laquelle la création a été opérée, venait de germer et, en se transformant de Pensée en Verbe, elle fit entendre un bruit qui s'entendit au dehors. »

Cette Pensée silencieuse demeure cachée ; elle ne se manifeste pas dans la création ; aussi le texte que nous lisons la tient-il pour source d'une lumière que la matière ne saurait recevoir. Il existe une autre lumière, communicable à la matière ; cette seconde

1. *Zohar*, I, fol. 16b ; t. I, pp. 98-100.

lumière procède de la Sagesse et du Verbe, du Père et de la Mère célestes. Aussi notre texte poursuit-il en ces termes :

« L'Écriture ajoute : « Que la Lumière soit *(ïehi er)* » car toute lumière procède du mystère du Verbe. Le mot : *ïehi* se compose de trois lettres, un *yod* au commencement et à la fin, et un *hé* au milieu. Ce mot est le symbole du Père et de la Mère célestes, désignés par les lettres *yod* et *hé*, et de la troisième essence divine, qui procède des deux précédentes et qui est désignée par le dernier *yod* du mot : *ïehi ;* cette lettre est identique à la première, pour nous indiquer que toutes les trois hypostases ne sont qu'une. Le Père, désigné par le premier *yod*, est le dispensateur de toutes les lumières célestes. Lorsque la matérialisation du vide fut opérée par le son du Verbe, désigné par *hé*, la Lumière céleste se cacha, étant incompatible avec la matière...... Quand le Verbe se manifesta, il s'unit au Père pour la dispensation de la Lumière qui, incompatible avec la matière tant qu'elle procédait du Père seulement, devint accessible à la matière dès qu'elle procéda du Père et du Verbe. Le premier *yod* du mot *ïehi* désigne le Père ; le dernier *yod* désigne la Lumière céleste ; ce *yod* fut placé après le *hé*, parce que, pour que la Lumière céleste qu'il désigne devînt accessible à la matière, il a fallu qu'elle procédât du Père et du Verbe, du premier *yod* et du *hé*.

» Comme les trois points-voyelles désignent également les trois hypostases divines, le *holem* désignant le Père, le *soureq* le Verbe et le *hireq*, la Lumière céleste, il s'ensuit que cette dernière hypostase procède des deux premières avec lesquelles elle n'en forme qu'une. C'est pourquoi le mot *or* est pourvu du point-voyelle *holem*, point suspendu au dessus de la lettre sans la toucher, afin de nous indiquer que la lumière procédant du Père, symbolisé par le point-voyelle *holem*, ayant été inaccessible à la matière, il a fallu qu'elle procédât du Père et du Verbe. »

Ce passage, assurément, reflète la formule : *Qui ex Patre Filioque procedit*, du *Credo ;* il est donc de date assez récente, encore que, dès le v[e] siècle, les églises d'Espagne aient accoutumé d'énoncer cette formule.

I

Cette doctrine où, du Mystérieux, nous voyons sortir successivement la Pensée, le Verbe, enfin la Lumière capable de se manifester dans la création, cette doctrine, disons-nous, paraît avoir subi la même contraction que celle où l'Ancien émettait

l'Intelligence, la Lueur et le Verbe. Dans le Mystérieux des mystérieux s'est fondue la Pensée silencieuse, la source de la Lumière que la matière ne peut recevoir. Dieu a été ramené à n'être qu'une trinité. La première hypostase, qui est l'Infini ou le Roi, est demeurée inconnaissable. Le début de la création a coïncidé avec la génération du Verbe. Du Père et du Verbe, a procédé la Lumière capable de se manifester ici-bas.

Le *Zohar* nous enseigne [1], dès lors, qu'au commencement, le Roi ou l'Infini frappa le Vide avec le Verbe. « Le son du Verbe constituait donc le commencement de la matérialisation du Vide. Mais cette matérialisation serait toujours demeurée à l'état d'impondérabilité, si, au moment de frapper le Vide, le son du Verbe n'eût fait jaillir le Point étincelant, origine de la Lumière, qui constitue le mystère suprême et dont l'essence est inconcevable. C'est pour cette raison que le Verbe est appelé Commencement, attendu qu'il est l'origine de toute la création. »

Pour achever la ressemblance de cet enseignement avec celui que donne l'Église catholique, il conviendrait de donner le nom d'Esprit-Saint à la Lumière céleste. Un tel langage serait-il conforme à la pensée des auteurs du *Zohar* ?

Le *Zohar* parle, à plusieurs reprises, de l'Esprit d'Élohim. Dans une de ces circonstances, il écrit [2] : « Remarquez que le Monde a été créé par le Verbe uni à l'Esprit, ainsi qu'il est écrit : « C'est par le Verbe du Seigneur que les cieux ont été affermis, » et c'est l'Esprit de sa bouche qui a produit toute l'armée des » cieux. » Ainsi l'Écriture fait mention et du Verbe et de l'Esprit ; l'un ne va jamais sans l'autre. » Ce texte permettrait, semble-t-il, de regarder l'Esprit comme identique à cette Lumière dont la matière peut recevoir communication.

Un autre texte est plus obscur [3]. Nous y voyons que Dieu, au cours de la création, s'est manifesté successivement sous forme de quatre hypostases. Il s'est produit, d'abord, sous l'hypostase Schadaï, puis sous l'hypostase Çebaoth, ensuite sous l'hypostase Élohim. Enfin, une voix douce et harmonieuse se fit entendre. « Cette voix, c'était l'Esprit d'Élohim.. .. Et ce n'est que quand la voix douce et harmonieuse se fit entendre que le nom de Jéhovah fut complet..... Le nom de Jéhovah est formé de quatre lettres qui sont en quelque sorte, pour l'essence divine, ce que les membres sont pour le corps humain. » Ce passage nous fait souvenir d'une

1. *Zohar*, I, fol. 15a ; t. I, p. 90.
2. *Zohar*, I, fol. 156a ; t. II, pp. 213-214.
3. *Zohar*, I, fol. 16a ; t. I, p. 97.

doctrine que nous avons précédemment rencontrée. Au gré de cette doctrine, le Père et la Mère célestes, *Hocmâ* et *Binâ*, représentés par le *yod* et le premier *hé* du tétragramme divin, ont eu un fils et une fille, que représentent le *vav* et le second *hé*. Élohim serait, si ce rapprochement est juste, le fils de la Sagesse et de l'Intelligence, tandis que l'Esprit d'Élohim en serait la fille.

En donnant à la Lumière céleste le nom d'Esprit-Saint, on rendrait un des enseignements du *Zohar* plus exactement semblable à la doctrine catholique sur la Trinité divine. Mais cette dénomination n'est point utile si, de cet enseignement kabbalistique, on veut seulement rapprocher la Théologie d'Ibn Gabirol. La trinité du Créateur, du Verbe ou Volonté et de la Lumière, telle que la conçoit Avicébron, a grande analogie avec la divine Trinité définie par nombre de Kabbalistes. Ne soyons donc pas surpris des rapprochements qu'on peut faire entre la pensée du Rabbin de Malaga et le dogme de l'Église ; nombre de rabbins ont professé des théories tout aussi voisines du Christianisme.

Nous nous sommes efforcé de distinguer nettement les théories diverses que le *Zohar* propose touchant l'essence divine ; et peut-être pourrait-on précisément nous reprocher d'avoir mis trop de netteté dans ces distinctions ; certes, les différents systèmes que nous avons exposés se retrouvent dans le *Zohar*, mais ils n'y sont pas séparés les uns des autres ; en dépit des contradictions qu'ils s'opposent entre eux, ils se mélangent et s'enlacent d'inextricable manière ; c'est que les auteurs du *Zohar* ne sont aucunement des logiciens, soucieux d'expliquer leurs pensées suivant un ordre parfait ; leur féconde imagination se laisse entraîner aux caprices de l'allégorie ; s'il y a disparate entre les pensées auxquelles elle s'abandonne tour à tour, elle ne s'en inquiète guère.

IV

LA CRÉATION

Si l'Ancien des anciens demeure entouré d'un impénétrable mystère, les diverses hypostases qu'il a engendrées sont, jusqu'à un certain point, accessibles à la connaissance ; elles sont connaissables parce qu'elles se manifestent dans la création ; aussi la génération des diverses hypostases divines est-elle intimement liée aux diverses phases par lesquelles l'œuvre créatrice a passé.

Selon Ad. Franck [1], tous les Kabbalistes ont vu, dans le Monde de la matière, une émanation de la substance divine ; le Monde, donc, n'aurait pas été le résultat d'une création, au sens où ce mot est habituellement pris.

Si l'on peut trouver, dans le *Zohar*, des passages, vagues et ambigus, que leur forme allégorique laisse solliciter dans le sens de l'émanation aussi bien que dans le sens de la création, il en est d'autres qui professent clairement la création *ex nihilo*, aussi clairement, du moins, qu'on le peut attendre d'un tel livre.

Nous avons entendu, déjà, le *Zohar* déclarer [2] que « la création s'opéra par la volonté du mystérieux Infini... Le Verbe n'apparaît que pour la création des détails, alors que la création de la matière générale fut opérée avant la manifestation du Verbe. » La matière, cependant, a été créée par le Verbe, mais non point par le Verbe manifesté ; l'Infini a opéré la création première de la matière « à l'aide de la mystérieuse Pensée, même essence que le mystérieux Verbe, mais silencieuse. »

On ne saurait mieux affirmer que la création du Monde n'a pas été autre chose, de la part de Dieu, qu'un acte de la Pensée et de la Volonté.

Pourquoi la toute première création de la matière a-t-elle été faite par l'intermédiaire de la Pensée silencieuse, et non par le moyen du Verbe manifesté ? C'est qu'avant la création de la matière, le vide seul existait, et que le Verbe manifesté, la Parole ne se transmet pas dans le vide. C'est donc seulement par le Verbe non manifesté, par la Pensée silencieuse, que l'Infini a pu créer la matière au sein du vide :

« Avant toutes choses, dit le *Zohar* [3], le Roi a permis la transformation du vide en un éther transparent, fluide impondérable, pareil à la lumière provenant des corps phosphorescents. Ensuite, par un mystère des plus secrets de l'Infini, ce fluide se métamorphosa en un gaz dépourvu de toute configuration aériforme, ni blanc, ni noir, ni rouge, ni vert, ni d'aucune couleur... Ainsi, par un mystère des plus secrets, l'Infini frappa le vide avec le son du Verbe, bien que les ondes sonores ne soient pas transmissibles dans le vide. Le son du Verbe constituait donc le commencement de la matérialisation du Vide... C'est pour cette raison que le Verbe est appelé Commencement, attendu qu'il est l'origine de toute la création. »

1. Ad. Franck, *La Kabbale*, 3e éd., pp. 159-161.
2. *Zohar*, I, fol. 16b ; t. I, p. 98.
3. *Zohar*, I, fol. 15a ; t. I, pp. 89-90.

On ne saurait vraiment, dans cette description, trouver trace du système de l'émanation

L'éther, puis le gaz, créés dans cette première phase de l'œuvre divine ressemblent fort à cette matière informe qu'un Saint Augustin tentait vainement d'imaginer.

La première œuvre que le Verbe accomplit en cette matière fut de lui imposer une configuration et des bornes ; en même temps, il faisait jaillir le Point étincelant dont la Lumière allait être accessible à la matière délimitée :

« C'est seulement [1] quand Dieu fit prendre des contours à la matière [2], qu'il donna naissance à cette variété de couleurs qui, en réalité, n'existent pas dans la matière, n'étant dues qu'aux modifications subies par la lumière selon les corps qu'elle éclaire...

» Le son du Verbe constituait le commencement de la matérialisation du vide. Mais cette matérialisation serait toujours demeurée à l'état d'impondérabilité si, au moment de frapper le vide, le son du Verbe n'eût fait jaillir le Point étincelant, origine de la Lumière. »

Ce « cordeau » que le Verbe a tendu pour borner le Monde d'en bas et le séparer du Monde supérieur, du Monde idéal, dont nous parlerons bientôt, ce cordeau, disons-nous, c'est le Firmament.

« En rendant la Lumière céleste accessible à la matière, dit le *Zohar* [3], le Verbe, qui est désigné par le mot Élohim, n'a pas rendu la matière susceptible de toute la lumière céleste ; il lui a assigné certaines limites. Le Firmament qu'Élohim forma entre la matière et la Lumière céleste, sert de limite entre l'une et l'autre ; la matière peut y monter et la Lumière céleste peut descendre jusque là. Mais, en même temps que de limite, le Firmament sert de trait d'union entre l'une et l'autre ; et c'est grâce à ce trait d'union que l'une et l'autre sont unies en Élohim ..

» En donnant aux ténèbres de la matière la faculté de se transformer en lumière jusqu'à une certaine limite, et en traçant, à la Lumière céleste, cette même limite jusqu'où la Lumière céleste peut descendre, Élohim a formé ainsi le trait d'union entre le ciel et la terre, » c'est-à-dire entre le Monde idéal et le Monde matériel.

Si l'on voulait parler ici le langage d'Avicébron, on pourrait

1. *Zohar,* I, fol. 15ᵃ ; t. I, pp. 89-90.
2. Mot à mot : Quand il traça un cordeau.
3. *Zohar,* I, fol. 16ᵇ ; t. I, pp. 100-101.

dire que la première œuvre du Verbe fut l'imposition de la forme corporelle à la matière informe.

A côté de ces récits de la création, on en peut citer nombre d'autres dont la forme allégorique se laisse moins aisément interpréter. Tel est, par exemple, ce passage de l'*Idra rabba* [1], qui semblerait professer le système de l'émanation si on le prenait au pied de la lettre, mais qu'il serait vraiment déraisonnable de ne pas tenir pour symbolique :

« Lorsque la volonté de la Tête blanche décida d'être glorifiée dans ses œuvres, la Tête blanche fit sortir un fluide caché. Avant tout, elle souffla sur ce fluide qui répandit des forces cachées unies ensemble, montant et descendant ensemble, comme si elles ne formaient qu'un seul corps. Au moment de souffler sur ce fluide caché, la Tête blanche avait un *Èhièh (Ego sum)*. Le fluide montait et descendait et répandait des étincelles, du frottement desquelles sortit une force cachée. La Tête blanche fut alors nommée *Ascher èhièh (Qui sum)*. Les forces cachées ayant été animées de la force supérieure que produisit le frottement des étincelles, se fusionnèrent et formèrent un bloc pourvu de contours. La Tête blanche fut alors nommée *Jéhovah*. Elle souffla pour la deuxième fois sur ce fluide, et celui-ci répandit des étincelles de tous les côtés ; par le frottement de ces étincelles, une nouvelle force cachée se produisit, qui répandit, à son tour, des étincelles de tous les côtés. La Tête blanche prit alors le nom de *El*. Cette nouvelle force cachée, produite par le frottement des étincelles, monta et descendit, et ce mouvement de haut en bas et de bas en haut la pourvut de douze-cents enveloppes de feu, desquelles se dégagea une nouvelle force cachée. Et la Tête blanche prit alors le nom d'*Èlohim*. C'était la force de rigueur qui se ramifie dans toutes les directions ; elle dégage des rayons utiles au Monde et d'autres qui ne le sont pas. Elle souffla pour la troisième fois sur le fluide caché dont se dégagea une nouvelle force cachée, et elle prit le nom de *Jéhovah*, attribut de la miséricorde, appelé aussi ciel *(Schammaïm)*. La force céleste de *Jéhovah* réside entre deux autres forces appelées *Çebaoth*. De ces trois forces émanent toutes les forces et toutes les armées d'en haut préposées à la direction du Monde et chargées chacune d'une action particulière. »

On pourrait rapporter ici d'autres récits de la création, analogues à celui qu'on vient de lire ; allégories compliquées et nébuleuses, qui laissent malaisément deviner ce qu'elles prétendent

1. *Zohar*, I, fol. 251^b et fol. 252^a ; t. II, pp. 591-592.

enseigner. Nous les laisserons de côté pour nous en tenir aux passages, de signification moins problématique, que nous avons cités.

V

LES DEUX MONDES

La Lumière céleste, comme le Verbe, se manifeste en partie dans le Monde de la matière, mais, pour une part, elle lui demeure inaccessible. Aussi le Verbe a-t-il borné la matière par un Firmament qu'elle ne peut franchir, au-delà duquel elle ne saurait s'élever pour s'imprégner de la Splendeur divine. Au-dessus du Firmament, le *Zohar* demeure, exempt de toute union avec la matière.

La divine Lumière, inaccessible à la matière, constitue, au gré des Kabbalistes, un premier Monde ; en compénétrant la matière, cette Lumière en fait un autre Monde.

Le Firmament se trouve être ainsi à la limite des deux Mondes ; au-dessus, s'étend un Monde supérieur immatériel, que le *Zohar* nomme souvent le Ciel, mais qu'en maintes circonstances, il a soin de distinguer des cieux visibles ; au-dessous, se trouve un Monde inférieur matériel que, parfois, le *Zohar* appelle la Terre.

Du Monde supérieur, la Sagesse divine, qui ne se révèle pas dans le Monde de la matière, est le Roi ; c'est Élohim, c'est-à-dire la Lumière, qui lui a servi d'architecte pour construire ce Monde ; avec son architecte, le Roi communiquait par le Verbe. Quant au Monde de la matière, Élohim, la Lueur, la Schekhina en est également l'architecte ; mais il a le Verbe pour Roi, car, avec la Sagesse, il ne saurait être directement en rapport. Tel est le sens de ce passage [1] que, déjà, nous avons cité :

« Le Roi, c'est la Sagesse supérieure d'en haut. Le Roi d'en bas, c'est la Colonne du milieu. Élohim est l'architecte céleste appelé la Mère d'en haut. Élohim est également l'architecte d'en bas ; et c'est lui qui est désigné par le nom de Schekhina d'en bas. »

Un autre passage exprime la même pensée.

Parfois, dans le divin tétragramme, le *Zohar* remplace le *yod* par un *aleph* : de *Jéhovah*, le nom de Dieu se transforme en *Ahavah*.

1. *Zohar*, I, fol. 22ª ; t. I, p. 136.

L'*aleph* garde, d'ailleurs, le même sens que le *yod* : « *Aleph*[1] désigne l'Ancien et le plus sacré de tous. » Le *vav* et le *hé* continuent de figurer le Verbe et la Lueur.

Or nous lisons[2] : « Ces mots : Le Ciel et la Terre, forment, par leurs initiales, le nom divin *Aharah*, par lequel furent créés le Ciel et la Terre ; le Ciel par *aleph* et *hé*, et la Terre et tout ce qu'elle contient par *vav* et *hé*. » Ici, comme en tant d'autres circonstances, le Ciel désigne le Monde immatériel et la Terre le Monde matériel.

L'existence de ces deux mondes est un des enseignements les plus clairs, les plus formels, les plus fréquemment répétés du *Zohar ;* c'est aussi un de ceux par lesquels la Kabbale s'apparente le plus étroitement au Platonisme. Citons quelques textes particulièrement instructifs.

« Tout[3], dans le Monde, est divisé en deux parties dont l'une est visible et l'autre invisible. Ce qui est visible n'est que le reflet de ce qui est invisible... Ainsi toutes les œuvres du Saint (béni soit-il !) ont leur reflet ici-bas. De même que Bereschith est reflété ici-bas en Élohim, de même le Ciel est reflété dans la Terre ; le Ciel invisible devait nécessairement avoir un reflet visible, et c'est la Terre. »

« C'est le haut[4] et le bas qui sont désignés par les mots Ciel et Terre. »

« Il y a cieux et cieux[5] ; il y a des cieux en bas au-dessous desquels existe une terre, et il y a des cieux en haut au-dessous desquels existe également une terre. »

« Les cieux sont superposés les uns aux autres[6] ; les cieux inférieurs sont matériels et les cieux supérieurs sont immatériels. »

« Lorsque le Saint (béni soit-il !) créa son Monde[7], il le forma de la Lumière dégagée d'en haut, et il créa les cieux du premier firmament que le Saint (béni soit-il !) avait étendu avant toutes choses. C'est ce firmament qui donna naissance aux autres cieux [supérieurs]...

» Il y a un firmament au-dessus des cieux [supérieurs] et un firmament au-dessous. Le firmament d'en haut donna naissance aux cieux [supérieurs], et les cieux [supérieurs], à leur tour, enfan-

1. *Zohar*, I, fol. 262^b ; t. II, p. 620.
2. *Zohar*, I, fol. 251^b ; t. II, p. 591.
3. *Zohar*, I, fol. 39^b ; t. I, pp. 241-242.
4. *Zohar*, I, fol. 47^b ; t. I, p. 275.
5. *Zohar*, II, fol. 209^a ; t. IV, p. 215.
6. *Zohar*, II, fol. 213^a ; t. IV, p. 223.
7. *Zohar*, I, fol. 252^a et 252^b ; t. II, p. 595.

tèrent le firmament d'en bas qui porte, pour cette raison, le nom de firmament du Ciel. »

« Il y a sept astres [1] qui correspondent aux sept firmaments ; tous font partie du système de notre Monde ; et au-dessus d'eux est le Monde supérieur. Il y a également deux Mondes, le Monde supérieur et le Monde inférieur. Le Monde inférieur est formé sur le modèle du Monde supérieur... Il y a également un Roi d'en haut et un Roi d'en bas. »

« Jéhovah [2] désigne le degré supérieur, tandis que Notre-Seigneur désigne le degré d'en bas, qui est le maître de toute la Terre. »

« Les mêmes lumières [3] qui sont répandues dans le Monde d'en haut sont répandues dans le Monde d'ici-bas, car l'un est l'image de l'autre. »

Les choses qui, dans ce bas Monde, passent pour belles et pures ne sont pas les seules qui aient leurs modèles dans le Monde supérieur ; les êtres immondes d'en bas reflètent, eux aussi, des êtres immondes de l'Univers immatériel ; par cette affirmation, la Kabbale s'oppose à la doctrine de Plotin ou de la *Théologie d'Aristote* avec laquelle, par ailleurs, elle offre tant de ressemblances.

« De même [4] que, dans l'eau d'ici-bas, il y a de bons poissons ainsi que des mauvais et des grenouilles, de même, dans les eaux d'en haut, il y a un serpent sacré et un serpent impur. »

Ces modèles supérieurs des choses d'ici-bas, comment devons-nous les concevoir? Ils n'ont rien de matériel ; ce sont des étincelles émanées de la Lueur divine.

« Dans le Paradis d'en haut [5] existent toutes les images des êtres d'en haut et de ceux d'en bas. Ces images ne sont pas gravées sur de l'or ou d'autres corps solides, mais elles sont reproduites par des lumières célestes qui sont l'œuvre du Saint (béni soit-il !) »

« Lorsque le Saint [6] (béni soit-il !) a voulu créer les mondes, il fit sortir un Rayon de lumière cachée ; et ce Rayon répandit immédiatement un nombre incalculable de lumières brillantes ; et c'est ainsi que fut formé le Monde d'en haut. Les lumières brillantes du Monde d'en haut répandirent à leur tour des rayons que

1. *Zohar*, I, fol. 34ª ; t. I, p. 211.
2. *Zohar*, II, fol. 171ᵇ ; t. IV, p. 123.
3. *Zohar*, I, fol. 147ᵇ ; t. II, p. 182.
4. *Zohar*, I, fol. 243ᵇ ; t. II, p 562.
5. *Zohar*, II, fol. 150ª ; t. IV, pp. 69-70.
6. *Zohar*, I, fol. 156ª ; t. II, p. 214.

l'Architecte céleste rendit ternes ; et il créa ainsi le Monde d'ici-bas. »

Étincelles émanées du Rayon produit par la Sagesse, c'est-à-dire de la Lueur divine, du *Zohar*, ces modèles immatériels des êtres matériels doivent-ils être considérés comme des choses extérieures à Dieu? En maintes circonstances, la Kabbale enseigne qu'il les faut tenir pour les idées qui, au sein même de la Sagesse divine, préexistaient à la création, et d'après lesquelles les créatures ont été produites.

Lorsque le mystérieux Ancien eût engendré Hocmà, la Sagesse sacrée, il y détermina toutes les idées. Ce Monde des idées, renfermé dans la Sagesse, ne se pouvait encore manifester ; il restait aussi inconnaissable que l'Ancien et que Hocmà ; Dieu demeurait tout entier dans un impénétrable mystère, il était à l'état de *Mi* (Qui ?)

Voulant se manifester, Dieu créa *Éléh* (Cela), c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, le Verbe. Lorsque Mi se fut ainsi adjoint Éléh, Dieu s'appela Élohim : alors seulement il put se manifester en créant hors de lui les choses dont les idées préexistaient dans la mystérieuse Sagesse.

Mêlée à beaucoup d'allégories et de digressions, cette doctrine s'affirme assez clairement dans les textes que nous allons citer.

« Lorsque le Mystère de tous les mystères voulut se manifester [1], il créa d'abord un point, qui devint la Pensée divine. Ensuite, il y dessina toutes espèces d'images, y grava toutes sortes de figures, et y grava enfin la lampe sacrée et mystérieuse, image représentant le mystère le plus sacré, œuvre profonde sortie de la Pensée divine.

» Mais cela n'était que le commencement de l'édifice, existant sans toutefois exister encore, caché dans le Nom, et ne s'appelant, à ce moment, que Mi.

» Alors, voulant se manifester et être appelé par son nom, Dieu s'est revêtu d'un vêtement précieux et resplendissant, et créa *Éléh* (Cela), qui s'ajouta à son nom. Éléh, ajouté à Mi renversé, a formé Élohim. Ainsi le mot Élohim n'existait pas avant que fût créé Éléh...

» Et de même que, dans la création, Mi reste toujours attaché à Éléh, de même, en Dieu, ces deux noms sont inséparables. C'est grâce à ce mystère que le monde existe. »

« Lorsque ce degré (Éléh) n'était pas encore entré dans le

1. *Zohar*, I, fol. 2ª ; t. I, pp. 8-9.

Nom [1], et qu'il s'appelait seulement Mi, Dieu n'enfantait ni produisait les choses cachées, chacune selon son espèce, bien que toutes fussent cachées en lui. Mais dès qu'il eût créé Éleh, que Éleh se fût ajouté à son nom, et qu'il fût appelé Élohim, alors, par la vertu de ce Nom, il les produisit en totalité. C'est là le sens de : « Il appela par le nom. » Par son nom, il appela et produisit toutes les espèces destinées à exister. »

C'est donc par le Verbe que les idées des choses, douées d'une mystérieuse préexistence au sein de la divine Sagesse, ont été appelées, hors de Dieu, à l'existence réelle

Voici un autre passage [2] qui, sous une forme différente et plus allégorique, exprime la même doctrine :

« L'Écriture désigne le Verbe par le mot : *Bereschith*, parce que, pour opérer la création, il fut gravé sous la forme d'un tourniquet représentant les six grandes directions célestes dont émane tout ce qui existe aux six directions de ce Monde, les quatre points cardinaux, le haut et le bas...

» Le Saint mystérieux a gravé un Point ; et dans ce Point, il a renfermé toutes les œuvres de la création comme on renferme tout avec une clef ; et cette clef renferme le tout dans un palais. Bien que ce soit le palais qui renferme tout, c'est la clef qui est l'essentiel ; c'est elle qui ouvre et qui ferme...

» Bereschith, c'est la clef [du palais] qui renferme tout ; c'est elle qui ouvre et qui ferme les six portes qui donnent accès aux six directions. »

Sous une forme encore plus allégorique, l'*Idra rabba* enseignait la même doctrine. Les idées des choses, préexistantes, mais cachées au sein de la divine Sagesse, elle en prenait pour symboles les rois d'Édom qui avaient précédé les rois d'Israël. Pour que ces idées se formassent, il avait fallu que l'Ancien tirât devant lui le voile au travers duquel on commencerait à le pouvoir soupçonner; avant de donner aux choses une existence qui lui fût extérieure, il avait dû manifester sa propre existence en créant la Petite Figure.

« Devant lui, disait l'*Idra rabba* [3], l'Ancien des anciens tira un rideau au travers duquel sa royauté commença de se dessiner ; mais la compréhension était encore imparfaite, ainsi qu'il est écrit : « Tels sont les rois qui régnèrent au pays d'Édom avant que » les enfants d'Israël eussent un roi. » L'Écriture parle du Roi primitif et des enfants d'Israël primitifs. Tous ces êtres n'existaient

1. *Zohar*, I, fol. 2a ; t. I, p. 11.
2. *Zohar*, I, fol. 3b ; t. I, pp. 18-19.
3. *Zohar*, III, fol. 128a ; t. V, p. 334.

que virtuellement, par leur nom seulement ; leur existence réelle ne pouvait se manifester qu'après l'apparition de Dieu à travers le nuage, à travers le voile. Nous avons appris, en outre, que lorsqu'il a plu à la Volonté suprême de créer la Loi qui était cachée, deux mille ans avant la création du Monde, celle-ci lui dit : Celui qui veut établir quelque chose doit commencer par établir son propre être. »

Dans cette Loi cachée, antérieure de deux mille ans à la création du Monde, il nous faut reconnaître, sans doute, la divine Sagesse et le monde idéal qu'elle renferme.

« Lorsqu'il a plu au Saint (béni soit-il !) de créer le Monde, il regarda la Loi [1] et forma toutes les œuvres de la création sur le plan de la Loi... Au moment de créer l'homme, le Saint (béni soit-il !) dit au Monde : Monde, Monde, sache que toi, ainsi que les lois qui te régissent, vous ne subsistez que par la Loi. »

Cette doctrine de la création par le Verbe des idées qui préexistaient dans la pensée divine est d'allure singulièrement chrétienne ; elle ressemble étrangement, en particulier, aux pensées que Jean Scot Érigène se plaît à développer ; ce n'est plus le Néo-platonisme hellénique que nous rappelle la Kabbale ; c'est le Néo-platonisme catholique.

Une particularité nous invite, d'ailleurs, et d'une manière très pressante, à songer au *De divisione naturæ*, lorsque nous lisons ces divers passages du *Zohar*. Afin d'autoriser de l'Écriture sainte la théorie selon laquelle les idées ou causes primordiales des créatures auraient été, de toute éternité, fondées par Dieu au sein de son Verbe, Jean Scot, nous l'avons vu [2], use d'un curieux artifice exégétique. Il prend les premiers mots de la Genèse : « *In principio Deus fecit cælum et terram.* » Au lieu de les entendre ainsi : « Au commencement, Dieu fit le ciel et la terre », il leur donne ce sens : « Dans le Principe, Dieu fit le ciel et la terre. » Ce Principe, *Principium*, c'est, à son gré, le Verbe de Dieu.

Or le *Zohar* développe exactement la même interprétation des mots : « *Bereschith bara Elohim...* » Au lieu de voir dans : *Bereschith* la locution adverbiale : *Au commencement*, il voit dans ce Commencement, dans ce Principe, la désignation de la Sagesse ou du Verbe de Dieu.

« Le Verbe [3] est appelé Commencement attendu qu'il est l'origine de toute la création...

1. *Zohar*, I, fol. 134^a et 134^b ; t. II, p. 131.
2. Voir : Ce volume, pp. 48-49.
3. *Zohar*, I, fol. 15^a ; t. I, p. 90.

» Tel est le sens mystique des paroles : « Avec le Commence-
» ment, il créa Élohim », c'est-à-dire à l'aide de la Lueur *(Zohar)*, origine de tous les Verbes *(Maamaroth)*, Dieu créa Élohim ... Par le mot Lueur, l'Écriture désigne le Mystérieux appelé *Bereschith* (Commencement), parce qu'il est le commencement de toutes choses. »

« Les mots [1] : « *Bereschith bara Elohim* » signifient : « Par le
» Verbe, Dieu créa le ciel et la terre. »

« Il est écrit [2] : « Au commencement. » Rabbi Youdaï dit : Quelle est l'interprétation anagogique du mot : *Bereschith ? Bereschith*, au sens anagogique, signifie la Sagesse *(Hocmâ)*, c'est-à-dire que c'est par le mystère sublime et impénétrable de Hocmâ que le monde existe. »

« *Bereschith* [3] désigne le Verbe qui correspond au degré de la Sagesse *(Hocmâ)* et il est appelé Commencement. » Le Verbe au degré de Hocmâ, c'est le Verbe lorsqu'il est encore à l'état de Pensée silencieuse, parce que la matière n'est pas créée et qu'il ne se peut manifester extérieurement.

Que de telles ressemblances, à la fois si étroites et si singulières, soient un simple effet du hasard, il est fort difficile de le croire ; on se contraint malaisément à penser que l'œuvre de Jean Scot n'ait pas été connue par les philosophes juifs, qu'elle n'ait pas été lue par Avicébron, par quelques-uns des Kabbalistes auxquels on doit le *Zohar*.

Mais voici d'autres considérations qui nous présenteront le monde idéal sous un nouvel aspect.

Il y a un instant [4], un texte nous a dit que les images des choses, contenues dans le monde supérieur, « ne sont pas gravées sur de l'or ou d'autres corps solides, mais qu'elles sont reproduites par des lumières célestes qui sont l'œuvre du Saint. » Un autre texte les a comparées à des lumières brillantes issues du Rayon caché qu'avait produit le Saint.

Or, nous entendrons constamment le *Zohar* regarder les esprits et les âmes comme des étincelles émanées de la divine Lueur. Nous pouvons donc admettre, croyons-nous, que ces modèles des choses d'ici-bas, dont est peuplé le monde supérieur, doivent être conçus comme des esprits ou des âmes. Aussi, des deux textes que nous venons de citer, le premier s'achève-t-il en disant [5], du Para-

1. *Zohar*, I, fol. 16ᵇ ; t. I, p. 98.
2. *Zohar*, I, fol. 3ᵇ ; t. I, pp. 17-18.
3. *Zohar*, I, fol. 263ᵃ ; t. II, p. 620.
4. Voir. p. .
5. *Zohar*, II, fol. 150ᵃ ; t. IV, p. 70.

dis d'en haut : « Cet endroit est le séjour des esprits saints, aussi bien de ceux qui viennent en ce monde que de ceux qui n'y viennent pas. » Aussi le premier de ces textes était-il précédé de cette affirmation[1] : « Unis ensemble, le Verbe et l'Esprit ont donné naissance à d'innombrables légions d'anges et armées célestes. » Il se présentait comme un éclaircissement de cette pensée.

Mais ce ne sont pas seulement les êtres d'ici-bas qui ont leurs modèles en haut : tout événement du monde inférieur n'est que la réplique d'un événement du monde supérieur. « Une tradition[2] nous apprend que le monde ici-bas est formé sur le modèle du monde d'en haut, et que tout ce qui se passe ici-bas se passe également en haut. »

Il y a plus ; c'est l'événement d'en haut qui détermine l'événement d'en bas :

« Tout ce qui se produit sur la Terre n'est que l'effet[3] ; la cause est au Ciel. »

« Pour séparer la mer[4], il a fallu que la région céleste à laquelle correspond la mer Rouge fût également séparée en autant de voies qu'il a fallu de gués dans la mer pour livrer passage aux Israélites. Pour qu'un événement se produise ici-bas, il faut qu'un événement pareil se produise en haut, tout, ici-bas, n'étant que le reflet du monde d'en haut. »

Aussi est-ce seulement en apparence que les corps, ici-bas, agissent les uns sur les autres ; en réalité, cette action exige l'intermédiaire d'une action toute semblable dont le monde céleste est le théâtre. Lorsqu'ici-bas, en appliquant une chose à une autre, un médicament au corps d'un malade, nous pensons faire agir cela sur ceci, nous déterminons seulement, dans l'Univers immatériel, une action semblable à celle que nous voulons produire, et dont celle-ci résultera. « Tout ce qui est sur la Terre[5] est formé sur le modèle du monde d'en haut ; et il n'y a pas le moindre objet en ce bas monde qui n'ait son équivalent dans le monde d'en haut qui le régit. En mettant en mouvement les objets d'ici-bas, on fait agir les forces d'en haut qui les régissent. Ainsi tout objet ici-bas est l'image d'une force céleste qu'on met en mouvement en remuant l'objet d'ici-bas. »

Tout événement du monde d'en bas, donc, a pour cause un évé-

1. *Zohar*, I, fol. 156ª : t. II, p. 214.
2. *Zohar*, II, fol. 144ª ; t. IV, p. 57.
3. *Zohar*, I, fol. 30ª ; t. I, p. 187.
4. *Zohar*, I, fol. 207ᵇ ; t. II, p. 432.
5. *Zohar*, I, fol. 156ᵇ ; t. II, p. 214.

nement semblable qui se produit dans le monde idéal ; mais, à son tour, cet événement du monde idéal est, si l'on peut dire, provoqué par un appel du monde matériel.

Cet appel, c'est quelque mouvement librement effectué, au sein du monde matériel, par la volonté de l'homme ; en sorte que les actes libres de l'homme sont au point de départ de tous les changements accomplis dans les deux mondes.

« Dès que le degré de la Clémence se réveille ici-bas [1], le même degré se réveille en haut. Remarquez, en effet, que le monde ici-bas constitue le reflet du monde d'en haut. Si le monde ici-bas se montre joyeux, le monde d'en haut lui sourit également ; mais s'il est dans la tristesse, le monde d'en haut lui envoie la Rigueur. La joie de l'homme lui attire une autre joie du monde d'en haut. Tout ce qui arrive ici-bas n'est que le reflet de la conduite des hommes. »

En vertu de cette théorie, on peut dire que les êtres d'ici-bas sont mûs par les êtres immatériels dont ils sont les images ; ceux-ci sont des forces célestes qui dirigent ceux-là, et ces forces, nous l'avons vu, sont des âmes, des esprits, des anges.

« Chacun des ouvrages que le Saint (béni soit-il !) a faits dans ce monde dépend d'un degré supérieur [2] ; et ce degré, c'est un chef céleste préposé à chacun des ouvrages de Dieu en ce monde, pour le bien ainsi que pour le mal. »

Dans le monde immatériel, en effet, nous l'avons vu, il n'y a pas seulement des êtres purs, mais aussi des êtres impurs ; il y a de bons anges et des démons malfaisants ; il y a des chefs célestes à droite et des chefs célestes à gauche. « Lorsque l'homme marche du côté droit, c'est le chef céleste qui est de ce côté qui dirige tous ses actes et lui vient en aide... Mais si l'homme marche du côté gauche, c'est le chef céleste du côté gauche qui dirige ses actes et, requérant constamment contre lui, il finit par le perdre...

» Dieu a donc tout bien fait en subordonnant chacun des événements de ce monde à un chef céleste. »

Du monde supérieur, nous nous trouvons maintenant en présence de deux descriptions.

Dans ce monde, une de ces descriptions nous fait voir simplement la Sagesse divine ou bien encore la Lueur au sein de laquelle existent, d'une existence virtuelle, toutes les idées d'après lesquelles Dieu a créé les choses d'ici-bas.

1. *Zohar*, II, fol. 184^{b} ; t. IV, p. 160.
2. *Zohar*, I, fol. 195^{b} ; t. II, p. 373.

La seconde description fait, du monde d'en haut, le séjour d'une multitude d'esprits et d'âmes qui ont pour mission de diriger les êtres de ce bas monde. Nous verrons, d'ailleurs, qu'il est aussi le séjour de toutes les âmes qui doivent descendre dans des corps humains et de toutes les âmes des justes défunts.

Conduits par une imagination d'extrême fertilité, les auteurs du *Zohar* étaient peu soucieux de rigueur logique. Ne se sont-ils pas souciés, cependant, du désaccord qui semble rendre inconciliables ces deux descriptions du monde invisible? S'ils les ont voulu accorder entre elles, ils ne l'ont pu faire que d'une seule manière; il leur a fallu supposer que tous les esprits, toutes les âmes qui ne résident pas ou ne résident plus dans la matière ne sont pas réellement distincts, qu'ils sont tous fondus dans l'unité, qu'ils sont simplement les idées de Dieu.

Contre une telle doctrine se dressent manifestement une foule de textes du *Zohar*, tous ceux, en particulier, où l'immortalité personnelle de l'âme humaine est clairement admise. Mais à côté de ces textes, on en peut citer d'autres où les âmes séparées des corps semblent bien se confondre toutes entre elles et ne faire qu'un avec la divine Lueur; de ce nombre est le passage suivant[1] :

« Il y a trois Ames dans les degrés supérieurs ; et c'est parce qu'elles sont trois qu'elles sont quatre.

» La première est l'Ame suprême inintelligible, même aux êtres d'en haut, et à plus forte raison à ceux d'en bas ; c'est l'Ame de toutes les âmes, éternellement cachée et jamais divulguée ; tout dépend d'elle.

» Elle est entourée d'une lumière resplendissante comme le cristal. Elle laisse échapper des gouttes cristallines qui s'unissent les unes aux autres, pareilles aux articulations des membres qui unissent toutes les parties du corps en un tout. C'est en ces gouttes que l'Ame supérieure se manifeste ; elles ne forment qu'une Unité, et il n'y a pas de séparation entre elles.

» L'Ame suprême est la plus cachée de toutes. L'autre Ame est le principe femelle. Elle est renfermée dans les gouttes qui constituent la force de la première. Elle en est l'Ame.

» De ces deux Ames unies est formé le Corps ; car c'est par leur union que les Ames divines se manifestent dans le Monde, de même que par le corps, qui est l'habit de l'âme, se manifestent tous les actes de cette dernière. De même que le corps est uni à l'âme, les deux Ames supérieures et cachées sont unies [à la troisième Ame].

1. *Zohar*, I, fol. 245a et fol. 245b ; t. II, pp. 570-571.

» La troisième Ame est celle des justes d'ici-bas. Ces dernières âmes émanent des Ames suprêmes, l'Ame femelle et l'Ame mâle...

» Le Saint (béni soit-il !) a eu un Fils de la Matrona. Et qui est ce Fils ? C'est l'Ame suprême et sacrée. »

On ne saurait indiquer plus clairement que les âmes des justes ne font qu'un avec la troisième hypostase de la Trinité divine.

De cette troisième hypostase divine, les auteurs du *Zohar* faisaient ainsi une sorte d'Ame du Monde, de laquelle émanaient tous les esprits et toutes les âmes du monde matériel.

« Des deux Lumières de l'Essence divine, disaient-ils encore [1], la Lumière active est mâle et la Lumière passive est femelle... L'union des deux Lumières célestes a provoqué une joie immense ; et de cette joie immense émana une troisième Lumière formant la base des mondes et appelée Augmentation *(Moussaph)*. C'est de cette dernière lumière qu'émanent toutes les puissances inférieures, tous les esprits et toutes les âmes saintes. »

Les Kabbalistes enseignaient donc parfois, sous une forme tantôt plus claire et tantôt plus voilée, une doctrine monopsychite analogue à celle des Néo-platoniciens hellènes et arabes. Réellement distincts lorsqu'ils adhéraient à des corps, les esprits et les âmes émanaient de la troisième hypostase divine, de la Lueur ; et au sein de cette Lueur, ces esprits n'étaient pas réellement distincts ; ils n'existaient que d'une manière idéale et virtuelle.

Mais la plupart du temps, les Kabbalistes se montraient fort peu préoccupés de ce mode d'existence des esprits au sein du monde invisible. De ces âmes, de ces anges, ils parlaient comme ils l'eussent fait d'êtres réels, réellement distincts de Dieu et distincts les uns des autres. Ainsi en est-il dans les divers passages où ils nous montrent les chefs célestes qui gouvernent le monde inférieur.

Le gouvernement du monde matériel par le monde immatériel ne se fait pas toujours par commandement direct ; souvent l'ordre se transmet en descendant une hiérarchie de chefs. En effet, « les degrés dans les œuvres de Dieu [2] sont nombreux et différents les uns des autres. »

Les chefs célestes chargés de gouverner la terre et tout ce qu'elle renferme n'opèrent point directement ; ils agissent par l'intermédiaire des cieux visibles.

A chacun des astres visibles, un ange est préposé ; c'est cet ange qui transmet aux êtres terrestres les ordres du chef céleste :

1. *Zohar*, I, fol. 17ª ; t. I, p. 102.
2. *Zohar*, II, fol. 144ᵇ ; t. IV, p. 58.

« Dans toutes les étoiles et dans tous les corps célestes [1], il y a des anges chargés de régir le monde d'une manière convenable, et il n'y a pas une plante sur la terre qui n'ait son régisseur dans quelque étoile ou corps céleste. Chaque étoile, à son tour, est placée sous les ordres d'un chef céleste qui la régit de manière convenable. Toutes les étoiles du firmament sont au service de ce bas monde ; et il n'y aurait ni plante ni arbre ni herbe sans les étoiles qui se regardent avec la terre, face à face. »

« Le Saint (béni soit-il !) forma les cieux [2] [les cieux immatériels et les cieux matériels] et les légions d'anges qui les peuplent pour gouverner la terre qui est au-dessous d'eux...

» Dans chaque ciel [visible], il y a un chef chargé du gouvernement du monde et de la terre... Dans chaque ciel, il y a des chefs qui gouvernent le monde. Le chef gouvernant un ciel donne sa puissance au ciel, de sorte que tout ce que le ciel donne à la terre vient du chef ; le ciel ne sert que d'intermédiaire. Quant au chef, il prend en haut ce qu'il donne au monde par l'intermédiaire du ciel. »

Ainsi le gouvernement du monde terrestre se fait par une suite d'êtres qui s'échelonnent les uns au dessous des autres. Un chef qui réside au sein du monde immatériel transmet l'ordre à l'ange préposé à quelque corps céleste ; et, à cet ange, le corps céleste qu'il régit sert d'instrument pour accomplir, sur la terre, l'œuvre dont il est chargé.

Ce sont pensées toutes semblables à celles que Proclus développait dans son *Institution théologique*.

Les auteurs du *Zohar*, d'ailleurs, rappellent sans cesse les Néoplatoniciens hellènes par le soin qu'ils prennent de construire de longues et savantes hiérarchies sur les degrés desquelles les divers êtres se viennent placer.

« En tout être, disent les Kabbalistes [3], le cerveau est au milieu de plusieurs enveloppes qui l'entourent. Le monde entier est formé de cette façon, en haut aussi bien qu'en bas. A partir du mystérieux Point suprême jusqu'au plus infime degré de la création, tout sert de vêtement à quelque autre chose, et cette autre chose sert de vêtement à une chose supérieure, et ainsi de suite ; de sorte que le cerveau entouré d'une enveloppe sert lui-même d'enveloppe à un cerveau supérieur : tout est donc cerveau à ce qui lui est inférieur et enveloppe à ce qui lui est supérieur.

1. *Zohar*, II, fol. 171ᵇ ; t. IV, p. 123.
2. *Zohar*, II, fol. 209ᵃ ; t. IV, p. 215.
3. *Zohar*, I, fol. 19ᵇ et fol. 20ᵃ ; t. I, pp. 121-122.

» Le Point suprême projetait une lumière immense d'une telle limpidité, d'une telle transparence et d'une telle subtilité qu'elle pénétra partout. De cette façon se forma autour de ce point un palais qui lui servît de vêtement. » Par ce premier palais, le *Zohar* entend évidemment le monde idéal. « La lumière du Point suprême étant d'une subtilité inconcevable, celle du palais qui lui est inférieur forme ainsi un cercle autour de lui.

» Mais la lumière du premier palais, bien qu'inférieure à celle du Point suprême, était cependant d'une splendeur immense ; elle a fini par former, autour de ce palais, un autre palais qui lui sert en quelque sorte de vêtement, et ainsi de suite.

» Ainsi, à partir du Point suprême, toutes les échelles de la création ne sont que des enveloppes les unes aux autres ; l'enveloppe de l'échelon supérieur forme le cerveau de l'échelon inférieur. »

Dans la hiérarchie des substances, qui entourent le Point mystérieux, toute substance plus parfaite et plus voisine du centre, dit le *Zohar*, est le cerveau d'une substance moins parfaite, et celle-ci sert d'enveloppe à la substance plus parfaite. Ibn Gabirol eût dit que la substance plus parfaite est la forme de la substance moins parfaite, et que celle-ci est la matière de celle-là. Bien souvent, les Kabbalistes usent d'un langage fort semblable à celui d'Avicébron ; de deux substances qui se succèdent dans la hiérarchie des êtres, ils disent que la plus élevée est l'âme ou l'esprit de la plus basse et que celle-ci est le corps de la plus haute. C'est ce qu'exprime, en particulier, le passage suivant [1] :

« Le Saint (béni soit-il !) fit l'homme ici-bas exactement sur le modèle de la Gloire suprême d'en haut. Or la Gloire d'en haut a un Esprit de l'esprit et une Ame de l'âme, jusqu'à ce qu'elle arrive à la région d'ici-bas qui est appelée corps *(gomph)*. Un esprit qui émane de la Source de vie pénètre dans la région appelée corps et lui procure tout bien, toute nourriture et tout ce dont il a besoin. De même, l'homme, ici-bas, est appelé corps *(gomph)*, et l'esprit qui le domine émane de l'Esprit d'en haut. Mais comme l'Esprit d'en haut est composé de plusieurs degrés, dont chacun est considéré comme l'esprit de l'autre, il s'ensuit que ce qui, pour l'homme, est esprit, est chair pour la Gloire d'en haut. »

Mohammed al Schahrastâni, dans son *Histoire des sectes religieuses et philosophiques*, parle des doctrines d'Empédocle [2]. Le livre

1. *Zohar*, II, fol. 156^{b} et fol. 157^{a} ; t. IV, pp. 89-90.
2. S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe ;* Paris, 1859, pp. 242-245.

apocryphe auquel il les emprunte conservait quelque vague souvenir des enseignements authentiques du Philosophe d'Agrigente; il y était fait allusion, par exemple, à la lutte qui se poursuit, dans le Monde, entre l'Amour et la Discorde. Mais ce livre présentait, en outre, nombre de théories qui usurpaient visiblement l'autorité d'Empédocle; on y voyait Dieu créer d'abord la Matière première; par l'intermédiaire de celle-ci, il créait l'Intelligence; par le moyen de la Matière et de l'Intelligence, il produisait l'Ame du Monde.

Or, au dire d'Al Schahrastâni, Empédocle enseignait ceci : « L'âme végétative est l'écorce de l'âme animale et vitale; celle-ci est l'écorce de l'âme rationnelle, et cette dernière l'écorce de l'âme intelligente. Tout ce qui est plus bas est une écorce pour ce qui est plus haut, et ce qui est plus haut en est le noyau. Quelquefois il désigne l'écorce et le noyau par les mots *corps* et *esprit*, de manière qu'il fait de l'âme végétative le corps de l'âme vitale, et de celle-ci, l'esprit de l'autre, et ainsi de suite jusqu'il arrive à l'Intelligence. »

Les Kabbalistes tenaient donc exactement le même langage que de faux Empédocle.

Or ce rapprochement est d'autant plus intéressant qu'Ibn Falaquéra pense qu'Ibn Gebirol s'est inspiré, de son côté, d'un traité mis au compte d'Empédocle; voici, en effet, le début de la préface que l'abréviateur du *Fons vitæ* a mise en tête de son œuvre [1] :

« Schem-Tob, fils de Joseph ben Falaquéra, dit : Ayant étudié le livre composé par le savant Rabbi Salomon ben Gebirol et intitulé *La source de vie*, il m'a semblé que l'auteur, dans ses doctrines, a suivi le système de quelques philosophes anciens, tel que celui dont il est traité dans l'ouvrage composé par Empédocle *Sur les cinq substances*. Le présent livre est fondé sur ce principe que toutes les substances spirituelles ont une matière spirituelle, la forme venant d'en haut sur la matière qui la reçoit d'en bas; c'est-à-dire que la matière est un *substratum* et que la forme est portée par elle. »

En ces circonstances, nous voyons Ibn Gebirol, d'une part, et les Kabbalistes, d'autre part, s'inspirer d'un même ouvrage apocryphe qui s'autorise du nom d'Empédocle; mais les auteurs du *Zohar* conservent le langage métaphorique de leur modèle, tandis qu'à ces figures, le Rabbin de Malaga subsitue la sévérité des termes péripatéticiens coutumiers aux philosophes.

1. S. Munk, *Op. laud.*, p. 3.

IV

LES RAPPORTS DES DEUX MONDES. LA THÉORIE DE L'AMOUR

A l'égard du monde inférieur, le monde supérieur ne se comporte pas seulement comme le cerveau à l'égard des membranes qui l'enveloppent, comme l'âme à l'égard du corps ; il se comporte encore comme le mâle à l'égard de la femelle. « Le Ciel, dit le *Zohar*[1], représente le principe mâle et la Terre le principe femelle.» Et nous ne saurions nous en étonner, car[2] « nous avons appris que tout ce que le Saint (béni soit il !) a fait en haut et en bas est composé d'un principe mâle et d'un principe femelle. » Partout où deux êtres se succèdent, se superposent dans la hiérarchie des substances, le supérieur est l'époux et l'inférieur, l'épouse.

Partout, donc, nous rencontrons l'amour conjugal.

Nous le trouvons, d'abord, au sein de Dieu.

Toutes les théories de l'Être divin développées par les Kabbalistes nous ont montré, au sein de l'unité divine, deux faces, deux hypostases, deux personnes dont l'une était l'épouse de l'autre ; et de l'union du Roi avec la Matrone céleste, du Père avec la Mère naissait l'hypostase qui devait achever la Trinité.

L'amour conjugal, nous le retrouvons entre les deux mondes. « Le monde d'en haut[3] donne le baiser au monde d'en bas. » — « Les mondes supérieurs[4] éprouvent pour la région où vont les larmes des hommes un désir égal à celui qu'éprouve le mâle pour sa femelle. »

Nous voici donc amenés à nous poser cette question : Quel est, au sujet de l'amour, l'enseignement des Kabbalistes?

Aristote, et les Néo-platoniciens arabes après lui, ne concevaient point l'amour désintéressé, l'amour du supérieur pour l'inférieur, l'amour du riche pour le pauvre. Seul, l'indigent, l'être qui est dans le besoin, aime et désire l'être qui lui peut fournir ce dont il est privé ; ainsi, au gré d'Aristote, la matière désire la forme, le laid désire le beau, la femelle désire le mâle. L'amour est un mouvement de sens unique ; toujours il monte ; il ne descend jamais.

1. *Zohar*, I, fol. 30a ; t. I, p. 187.
2. *Zohar*, II, fol 144b ; t. IV, p. 58.
3. *Zohar*, fol. 146b ; t. IV, p. 63.
4. *Zohar*, fol. 165a ; t. IV, p. 110.

A cette doctrine, Denys et la *Théologie d'Aristote* opposaient un enseignement tout différent. L'indigent désire être rassasié et il aime le riche qui comblera ses désirs; mais le riche, à son tour, éprouve le besoin de distribuer les biens qu'il possède en surabondance, et il aime le pauvre sans lequel il n'en pourrait faire largesse. L'être en puissance désire et aime l'être en acte grâce auquel, à son tour, il sera mis en acte; mais, de son côté, l'être en acte désire et aime l'être en puissance faute duquel il ne pourrait manifester l'énergie dont il est doué. L'amour n'est pas unilatéral; il est réciproque; c'est un mouvement de va-et-vient; à tout amour qui monte correspond un amour qui descend.

Cette doctrine de l'amour, enseignée par Denys et par la *Théologie d'Aristote*, est aussi celle que professent les Kabbalistes; et comme s'ils voulaient éviter d'être pris pour disciples du Stagirite ou d'Avicenne, c'est au mouvement descendant de l'amour que leur méditation s'attache le plus souvent et avec le plus de force.

Voici un passage [1] où le *Zohar* formule cette théorie de l'amour en termes qu'on croirait empruntés à la *Théologie d'Aristote* :

« Les deux Lumières de l'Essence divine ont ceci de particulier que l'une, la Lumière active, est mâle, et que l'autre, la Lumière passive, est femelle. Et lorsque, unies dans la Colonne du milieu, la Lumière mâle comble de son excédent d'activité la lacune formée par la passivité de la Lumière femelle, l'équilibre s'établit. Et toutes les fois que l'équilibre s'établit entre activité et passivité, cet équilibre fait les délices de l'être qui donne son excédent et de l'être qui le reçoit pour combler son passif; et de ces délices naît un troisième être. De même, l'union des deux lumières célestes a provoqué une joie immense; et de cette joie immense émana une troisième lumière formant la base des mondes et appelée Augmentation (*Moussaph*) ».

Le supérieur, donc, aime et désire l'inférieur; le mâle recherche la femelle. Le *Zohar* se plaît à répéter cette affirmation, si contraire à la doctrine péripatéticienne.

« Partout, dit-il [2], c'est le mâle qui court après la femelle et l'informe de son amour, alors que, dans le *Cantique des cantiques*, nous voyons la femelle courir après le mâle; ce n'est pourtant pas louable à la femelle, de courir après le mâle! »

« C'est l'usage [3] que l'homme cherche la femme. Ceci est com-

1. *Zohar*, I, fol. 17ª; t. I, p. 102.
2. *Zohar*, I, fol. 245ª; t. II, p. 570.
3. *Zohar*, I, fol. 264ª; t. II, pp. 622-623.

parable à un homme qui a perdu un objet ; n'est-ce pas lui qui court après un objet perdu ?.... Il convient que l'époux cherche l'épouse de même que celui qui a perdu un objet cherche l'objet perdu. »

Toutefois, pour qu'au pauvre, le riche désire faire largesse des biens qu'il possède d'une manière surabondante, il faut que la prière de l'indigent lui ait, de celui-ci, révélé les besoins. Le mouvement amoureux par lequel le supérieur s'abaisse vers l'inférieur doit être provoqué par le désir qui porte l'inférieur vers le supérieur. « C'est de la femme que vient le premier désir [1] ; c'est elle qui commence par inspirer des désirs à l'homme et le détermine aux relations conjugales. De cette façon, l'action des hommes ressemble à celle d'en haut. »

Cette règle de tout amour est suivie au sein de l'Essence divine aussi bien que dans le monde. Si le mystérieux Ancien a daigné se manifester en produisant Élohim, c'est parce que tous les êtres brûlaient du désir de s'approcher de lui, qu'il leur demeurait inaccessible et qu'Élohim était seul capable de satisfaire ce désir.

« Le Point suprême, dit le *Zohar* [2], projette une lumière.... Nul être ne peut supporter l'éclat de cette lumière suprême. Le Point suprême ne peut être vu que par les rayons lumineux qui en jaillissent. Mais comme tous les êtres éprouvent un besoin irrésistible d'approcher du Point suprême, tel un affamé brûlant du désir de manger, les rayons jaillissant du Point suprême forment, à leurs extrémités inférieures, un autre point ; c'est le Point d'en bas. Le Point d'en bas, c'est Élohim ; et pourtant, c'est la même lumière qu'en haut, l'Infini. »

Ainsi l'amoureuse opération par laquelle Dieu s'est révélé aux créatures a été provoquée par le désir que les créatures éprouvent de s'unir à Dieu.

L'amour que les deux mondes éprouvent l'un pour l'autre obéit à une loi analogue.

Le monde d'en bas a besoin du monde d'en haut ; il ne saurait atteindre la perfection à laquelle il est destiné s'il n'était uni au monde idéal.

« Les lumières brillantes [3] du monde d'en haut répandirent des

1. *Zohar*, I, fol. 49^b ; t. I, p. 288. A côté de ce texte et de beaucoup d'autres qui expriment la même pensée, il convient de citer celui-ci, qui dit tout le contraire : « C'est le désir du mâle qui provoque celui de la femelle » (*Zohar*, I, fol. 245^b ; t. II, p. 572).
2. *Zohar*, II, fol. 210^b ; t. IV, p. 219.
3. *Zohar*, I, fol. 156^a et 156^b ; t. II, p. 214.

rayons que l'Architecte céleste rendit ternes : et il créa ainsi le monde d'ici-bas. Et comme le monde d'ici-bas est une lumière terne qui ne projette pas de rayons, il a besoin d'être constamment en communication avec le monde d'en haut. Mais cette lumière a, en même temps, besoin d'être attachée au monde d'ici-bas ; ce n'est qu'en restant, à la fois, attachée ici-bas et en haut qu'elle projette des rayons. »

Pour que se réalise cette union des deux mondes, il faut qu'un double courant, un va-et-vient amoureux s'établisse entre eux.

« Les deux règnes se complètent [1] ; le règne du Roi d'en haut est glorifié par le règne d'ici-bas.

» Le règne d'en haut fond la glace d'en bas, et le règne d'en bas rend grâce à celui d'en haut.

» Le règne d'en haut envoie en bas sa voix vivifiante, et celui d'en bas adresse en haut sa voix de reconnaissance...

» Élohim attire le Ciel sur la Terre et le Roi d'en haut attire la Terre vers le Ciel, de sorte que chacun règne sur ces deux mondes. »

« C'est en établissant en bas le règne d'en haut [2] que la maison du Roi deviendra unie, et que le Roi s'en réjouira... Comme Élohim établira en bas le règne d'en haut, le Roi se réjouira en Élohim, car les deux règnes n'en formeront qu'un. »

« Lorsque l'union parfaite du monde d'en haut avec celui d'en bas sera accomplie [3], tous les arrêts de rigueur seront supprimés, et la volonté de Dieu sera faite en haut et en bas. »

Mais le mouvement amoureux et bienfaisant du monde d'en haut vers le monde d'en bas ne saurait se produire s'il n'était provoqué par quelque mouvement de l'univers matériel. C'est un principe que le *Zohar* se plaît à rappeler fréquemment.

« Remarquez [4] que, pour pouvoir favoriser le monde d'en bas, le monde d'en haut a besoin de l'impulsion du monde inférieur. »

« Une tradition nous apprend [5] qu'aucun mouvement ne se produit en haut qu'après qu'un acte d'ici-bas devient visible. Dieu ne châtie l'homme que quand celui ci réalise une mauvaise action. »

« David [6] priait Dieu de faire monter sa prière du côté de la main droite de Dieu pour que celle-ci soit mise en mouvement ; car lorsque la main droite de Dieu est mise en mouvement, les ennemis sont brisés...

1. *Zohar*, I, fol. 29^b ; t. I, pp. 185-186.
2. *Zohar*, I, fol. 29^a ; t. I, p. 184.
3. *Zohar*, I, fol. 45^a ; t. I, p. 263.
4. *Zohar*, I, fol. 82^b ; t. I, p. 475.
5. *Zohar*, II, fol. 35^b ; t. III, p. 171.
6. *Zohar*, I, fol. 86^b ; t. I, p. 500.

» Lorsqu'Abraham poursuivit ses ennemis, il adressa au Ciel cette prière : O Seigneur, ne te tais pas ! Il voulait que son mouvement d'en bas, qui consistait dans la poursuite de l'ennemi, provoquât le mouvement d'en haut, qui devait briser l'ennemi. »

Les actions des hommes peuvent donc déterminer ou arrêter le courant bienfaisant qui s'écoule du monde idéal vers le monde matériel.

« Les coupables causent des ravages dans le monde supérieur [1], car, lorsque leurs péchés montent en haut, ils empêchent la lumière, la miséricorde et les bénédictions célestes de descendre ici-bas. »

« Combien [2] est grand le crime des coupables qui provoquent une brèche dans le monde céleste et empêchent les bénédictions de descendre !... C'est par le mérite des justes que les bénédictions célestes se répandent dans le monde, et c'est par leur mérite que tous les habitants de ce monde sont bénis. »

« Heureux [3] celui qui sait opérer cette union [des deux mondes] ! Un tel homme est aimé en haut et aimé en bas... En faisant l'union telle qu'elle a été décrite, tous les arrêts de rigueur sont arrêtés d'eux-mêmes, car, en présence d'une telle union, la rigueur ne saurait tenir. »

« David [4] s'efforçait tous les jours de faire monter le monde d'en bas à un degré plus haut, pour l'approcher de celui d'en haut et l'unir à lui par un lien indissoluble. »

« Lorsque Dieu se complaît aux œuvres des hommes [5], une union s'opère entre les deux mondes : l'un ouvre ses trésors et l'autre accueille les biens. Ce sont les deux mondes sacrés, celui d'en haut et celui d'en bas. »

De quelle façon le torrent des bénédictions divines s'épanche, comme par une suite de cascades, jusqu'au monde inférieur, le *Zohar* le décrit [6] en termes qui rappellent le *Livre des causes*.

« Lorsque le Saint (béni soit-il !) créa le monde, il le forma de telle façon qu'il fût desservi à l'exemple du monde d'en haut. Aussi, lorsque les enfants de ce monde ont du mérite en marchant dans la voie droite, le Saint (béni soit-il !) fait descendre l'Esprit de vie d'en haut jusqu'à la région où réside Jacob ; de là, cet Esprit de vie descend dans le monde où réside David ; et de là, enfin,

1. *Zohar*, I, fol. 87^b ; t. I, p. 504.
2. *Zohar*, I, fol. 87^b ; t. I, pp. 505-506.
3. *Zohar*, I, fol. 45^b ; t. I, pp. 263-264.
4. *Zohar*, I, fol. 87^a ; t. I, p. 503.
5. *Zohar*, I, fol. 206^b ; t. II, p. 426.
6. *Zohar*, I, foll. 57^b et 58^a ; t. I, p. 333.

les bénédictions célestes sont répandues sur toutes les régions inférieures. Ainsi l'Esprit de vie d'en haut, descendant d'étape en étape, arrive jusqu'à notre monde... Lorsque l'esprit de vie d'en haut arrive dans le monde du roi David, les bénédictions en sortent pour se répandre sur toutes les régions inférieures qu'elles fortifient. »

Le juste n'est pas le seul homme qui puisse, par ses bonnes actions, provoquer l'union amoureuse du monde idéal avec le monde matériel ; à l'aide des sacrifices, le prêtre met en œuvre un pouvoir analogue.

« La mission du prêtre en ce bas monde [1] consiste à attacher ce monde à celui d'en haut par un lien indissoluble ; le prêtre doit bénir le monde afin que, grâce à cette bénédiction, ce bas monde arrive à l'union avec celui d'en haut. »

« Le sacrifice offert ici-bas [2] a pour but de faire voir l'union du monde d'en haut avec celui d'en bas. »

Cette impulsion du monde d'en bas, destinée à mettre en branle le monde d'en haut, ne parvient pas d'emblée jusqu'au Roi suprême ; de même que les bénédictions d'en haut s'épanchent comme par une suite de cascades, ainsi l'ébranlement d'en bas s'élève de degrés en degrés.

« Remarquez [3] que le monde d'en haut est mis en mouvement par l'impulsion de celui d'ici-bas, et que le monde d'ici-bas est mis en mouvement par celui d'en haut. La fumée qui monte d'ici-bas allume les lampes d'en haut, de sorte que toutes les lumières brillent au Ciel, et c'est ainsi que tous les mondes sont bénis. La fumée d'ici-bas délecte, en montant, les figures sacrées d'en haut qui sont préposées au monde ; et c'est ce plaisir qui leur inspire des désirs pour les degrés qui sont au-dessus d'eux, ainsi qu'il est écrit : « Les petits des lions rugissent après leur proie. » Ainsi les êtres sacrés d'en haut éprouvent le désir de s'unir à des êtres au-dessus d'eux, et ainsi de suite, jusqu'à ce que la Matrone s'unisse au Roi. Et c'est ainsi que, par le désir d'en bas, les eaux d'ici-bas jaillissent d'abord pour recevoir les eaux d'en haut ; car la semence d'en haut ne jaillit pas sans un désir préalable d'en bas. C'est alors que toutes les lampes se trouvent allumées et que toutes les bénédictions se répandent dans tous les mondes, ceux d'en haut et ceux d'en bas. »

Pour la première fois, nous lisons dans cette page un des ensei-

1. *Zohar*, I, fol. 87ª ; t. I, p. 502.
2. *Zohar*, I, fol. 239ᵇ ; t. II, p. 547.
3. *Zohar*, I, fol. 244ª ; t. II, p. 565.

gnements que le *Zohar* répète le plus volontiers. Ce qui détermine vers le monde inférieur l'afflux des bénédictions d'en haut, c'est la mystérieuse union du *yod* et du *hé*, du Roi céleste avec la divine Matrone, avec la Schekhina, avec la communauté d'Israël.

« Dans le livre de Rab Hamenouna le Vieillard[1], il est dit que tout le temps que la Communauté d'Israël est attachée au Saint (béni soit-il!) celui-ci fait téter au Monde le lait de la Mère suprême; lui-même tette ce lait et il le fait téter aux autres. Mais quand la Communauté d'Israël n'est pas unie au Saint (béni soit-il!) les bénédictions font défaut dans le Monde; car il n'y a pas de bénédiction là où le mâle et la femelle ne sont pas unis. »

Provoquer la bienfaisante union du Saint avec sa divine Épouse, c'est l'objet que les justes poursuivent par leurs bonnes œuvres. A l'homme de bien, le *Pasteur fidèle*, commentant le *Zohar*, adresse[2] cet éloge : « Tu aimais la Schekhina de toute ta fortune, car alors même que tu aurais possédé tous les mondes, tu les aurais donnés pour provoquer l'union du Saint (béni soit-il!) avec sa Schekhina. »

Les mauvaises actions, au contraire, mettent obstacle aux célestes épousailles et, partant, tarissent, pour le monde inférieur, la source des bénédictions. « Tout pécheur[3] excite les querelles dans les mondes d'en haut et provoque la séparation dans le Prince du Monde, séparation entre le Roi et la Matrone. Malheur à ceux qui en sont la cause! Heureux le sort des pénitents qui réparent les fautes commises et provoquent le rapprochement au ciel! »

Ce que le juste peut faire par ses bonnes œuvres, le prêtre le peut faire par la prière et le sacrifice; au prêtre, il appartient d'intercéder « jusqu'à ce que le Roi[4] s'unisse à la Matrone...... Remarquez que les prêtres et les lévites ont pour mission d'unir le côté gauche au côté droit..... Les prêtres ont pour mission de réveiller le côté gauche, les lévites le côté droit, pour provoquer ainsi l'union du principe mâle et du principe femelle..... Quand le principe mâle est uni par le désir au principe femelle, les mondes sont bénis et la joie règne en haut et en bas. Ainsi les prêtres et les lévites avaient pour mission de provoquer par les sacrifices le désir du côté droit pour le côté gauche, désir qui constitue la base du Monde et la joie des êtres d'en haut et d'en bas. »

1. *Zohar*, III, fol. 17a; t. V, p. 47.
2. *Zohar*, II, fol. 158b; t. IV, p. 95.
3. *Zohar*, III, fol. 16b; t. V, pp. 46-47.
4. *Zohar*, I, fol. 244a; t. II, p. 565.

« Aaron[1], en sa qualité de grand pontife, était le paranymphe de la Communauté d'Israël : c'était lui qui suivait la Matrone et l'introduisait dans la chambre nuptiale du Roi. Depuis Aaron, tous les pontifes qui faisaient le service au temple remplissaient le même office qu'Aaron. »

Celui-là donc établit l'union entre le Monde d'en haut et le Monde d'en bas, qui rapproche l'un de l'autre les deux époux divins, le *yod* et le *hé ;* or, de ces épousailles célestes, l'intermédiaire constant, c'est le Verbe, c'est la Colonne du milieu ; c'est donc aussi le Verbe qui nouera le lien entre les deux mondes. « L'hypostase[2] qui sert de trait d'union entre les deux autres, la fécondante et la génératrice, sert aussi de trait d'union entre les cieux et la terre. »

De même que la Colonne du milieu relie le Père divin à la Mère céleste, de même il attache le Monde idéal qui est mâle au Monde matériel qui est femelle. « Lorsque[3] la séparation des eaux a eu lieu, la querelle a cessé, car en s'interposant entre elles, Élohim leur sert de trait d'union. Les eaux d'en haut forment la partie mâle, les eaux d'en bas la partie femelle.... Les premières sont symbolisées par la première lettre *hé* du nom sacré de Jéhovah et les secondes par la seconde lettre *hé*. Pour que l'union fût faite entre les eaux d'en haut.... et celles d'en bas..., Élohim s'interposa entre les eaux mâles et les eaux femelles et s'en fit le trait d'union. » Alors « la lettre *vav* s'étant interposée entre les deux lettres *hé* du nom sacré de Jéhovah, l'union du nom sacré et gravé est devenue parfaite..... Si la Colonne du milieu ne s'était pas interposée entre elles, l'union et, partant, la fécondité des eaux d'en haut et de celles d'en bas n'auraient jamais pu avoir lieu. »

Au moment de la création, le Verbe, nous l'avons vu, étendit le Firmament pour servir de limite entre le Monde d'en haut et le Monde d'en bas, entre la Lumière mystérieuse et la Lumière unie à la matière ; mais cette limite était bien moins destinée à séparer ces deux Lumières qu'à les relier l'une à l'autre. « En même temps que limite[4], le Firmament est, entre elles, trait d'union : c'est par ce trait d'union que l'une et l'autre sont unies en Élohim...

» L'hypostase qui, dans l'essence divine, forme la Colonne du milieu, est bonne, parce qu'elle sert de trait d'union entre le Monde d'en haut et le Monde d'ici-bas. »

1. *Zohar*, II, fol. 49b ; t. III, p. 226.
2. *Zohar*, I, fol. 15b ; t. I, pp. 92-93.
3. *Zohar*, I, foll. 17b et 18a ; t. I, pp. 108-109.
4. *Zohar*, I, fol. 16b ; t. I, pp. 100-101.

Cette Colonne du milieu, ce Verbe, cet Élohim qui, unissant le Roi suprême à la céleste Épouse, relie le Monde de la matière au Monde idéal et, partant, fait écouler ici-bas les bénédictions d'en haut, la Kabbale lui donne souvent le titre de Juste.

« Lorsque le Saint (béni soit-il !) créa le Monde, dit le *Zohar*[1], il le fonda sur une Colonne dont le nom est Juste. C'est ce Juste qui est la base du Monde et qui accorde la nourriture à toutes les créatures, ainsi qu'il est écrit : « Et le fleuve sort de l'Éden pour » arroser le Jardin. »..... Ces paroles désignent le Juste qui répand la nourriture dans le Monde.... Remarquez qu'il s'agit de la nourriture spirituelle que le Royaume du Ciel accorde aux pauvres qui en manquent..... Le Juste est l'administrateur de la charité du Royaume du Ciel, car c'est lui qui la distribue à tous......

» Le Règne d'en haut répand ses bénédictions sur la Communauté d'Israël en ouvrant les sources de la région jubilaire. Or ces bénédictions n'arrivent dans le Monde d'ici-bas que par l'intermédiaire d'un Juste qui, seul, donne à manger et à boire à la Communauté d'Israël ; c'est à ce Juste que toutes les créatures demandent leur nourriture. »

Le Verbe, le Juste, réside tout particulièrement dans le Firmament, où il unit le Monde idéal, la lumière mâle, avec le Monde matériel, avec la lumière femelle.

« L'holocauste[2] monte de la femelle au mâle ; car à partir du Juste, en haut, tout est mâle ; et à partir du Juste, en bas, tout est femelle. »

Au Juste, le *Zohar* donne encore un autre nom ; il l'appelle l'Homme d'en haut ou, tout simplement, l'Homme.

Dans sa personne, en effet, l'homme réunit le Monde d'en haut avec le Monde d'en bas ; son corps est une portion de matière et son âme, nous le verrons, contient une étincelle de la Lumière suprême ; par là, donc, l'homme est l'image du Verbe ; par là, le nom d'Homme supérieur *(Adam Ilaï)* ou d'Homme primitif *(Adam Kadmôn)* peut être justement appliqué au Verbe.

Aussi l'*Idra rabba* nous dit-elle[3] :

« Et maintenant, dirigez vos idées sur la Petite Figure et méditez sur la sagesse suprême à l'aide de laquelle la Grande Figure se métamorphose en Petite Figure. Représentez-vous l'essence de celle-ci comme venant d'ici et de là, c'est-à-dire composée de ciel et de terre, de divin et d'humain, d'immatériel et de matériel, tel

1. *Zohar*, I, fol. 208a et 208b ; t. II, pp. 433-435.
2. *Zohar*, I, fol. 246a et 246b ; t. II, p. 574.
3. *Zohar*, III, fol. 135a ; t. V, pp. 354-355.

un homme composé de corps et d'âme. La Petite Figure est ainsi faite, afin de s'asseoir sur le Trône, ainsi qu'il est écrit : « Et » au-dessus du trône, il paraissait comme un homme assis sur ce » trône », l'Homme qui est la synthèse de tous les noms sacrés, l'Homme en qui sont renfermés tous les mondes d'en haut et d'en bas, l'Homme enfin qui embrasse tous les mystères, même ceux qui existaient avant la création du Monde. »

De cet Homme d'en haut comme de l'homme qui vit ici-bas, on peut dire[1] : « L'homme est la base du Monde, et c'est lui qui fait l'union du Monde d'en bas avec celui d'en haut. »

C'est par l'Homme d'en haut, donc, que le Monde matériel est uni au Monde des idées ; c'est par lui, d'ailleurs, que le Monde matériel a été créé ; tant que le Verbe n'était pas engendré, les modèles des choses existaient au sein de la Sagesse divine ; mais les choses n'avaient pu acquérir, hors de Dieu, l'existence réelle.

« Tant que les sept degrés[2] qui constituent les sept jours célestes n'étaient point achevés, l'Homme d'en haut non plus n'était pas achevé ; mais dès que l'Homme d'en haut eut été achevé, l'homme d'ici-bas devint complet ainsi que tous les mondes. Si l'homme d'ici-bas domine sur tout ce qui a été créé dans le Monde, c'est parce que l'Homme d'en haut domine sur tout. »

Dès lors, l'existence comme la conservation du Monde dépend du Verbe ; c'est lui qui, de l'existence idéale à l'existence réelle, a fait passer toutes les choses créées ; c'est lui qui provoque les épousailles célestes, qui rattache ainsi l'Univers d'en bas à l'Univers d'en haut et répand sur celui-là les bénédictions de celui-ci.

Ces deux œuvres, d'ailleurs, la création et la conservation, n'en font qu'une. « Rabbi Hiyâ dit[3] : Il est écrit : « Dieu crée la terre » par sa puissance. » Pourquoi l'Écriture dit-elle : « crée la terre », au lieu de : « créa la terre » ? C'est que le Saint (béni soit-il !) crée constamment la terre..... Et par qui la crée-t-il constamment ? « Par sa Puissance », dit l'Écriture, mot qui désigne le Juste..... Ainsi le Saint (béni soit-il !) crée constamment la terre en y apportant sans cesse des améliorations. Et cela, par qui le fait-il ? Par sa Puissance, ainsi que nous venons de l'expliquer. »

Le Juste, l'Homme, c'est vraiment la Colonne qui porte le Monde.

1. *Zohar*, I, fol. 205b ; t. II, p. 423.
2. *Zohar*, I, fol. 265a ; t. II, p. 625.
3. *Zohar*, I, fol. 33b ; t. I, p. 207.

VII

LA GRANDE ANNÉE

Ces pensées devront être constamment présentes à notre esprit si nous voulons comprendre certains enseignements des Kabbalistes touchant la Grande Année.

Les auteurs du *Zohar* lisaient [1] ce mot fameux de la *Sagesse*, qui semblait faire, au retour périodique de toutes choses, une transparente allusion : « Ce qui a été est encore, ce qui doit être a déjà été. »

Que l'Univers, revenant à l'état même où il s'est trouvé lorsque Dieu le créa, dût recommencer une seconde vie toute semblable à la première, c'est une opinion que certains Kabbalistes ont assurément professée. Cette opinion, le *Livre occulte* l'enseigne d'une manière formelle [2].

« Le Monde, dit-il, subsistera pendant six mille ans auxquels font allusion les six premiers mots de la *Genèse*. Au commencement du septième millénaire, le Monde entier sera anéanti en douze heures..... A la treizième heure du septième millénaire, Dieu nous relèvera dans sa miséricorde et renouvellera le Monde en le remettant dans l'état où il était pendant les six millénaires précédents. »

Si les auteurs du *Zohar* semblent admettre ce que la théorie de la Grande Année annonce pour l'avenir, ils paraissent se refuser aux enseignements qu'elle donne touchant le passé.

Ces enseignements étaient assurément répandus autour d'eux. « Une tradition, disent-ils [3], nous apprend qu'avant de créer ce monde, Dieu avait créé et détruit plusieurs autres mondes. Quand il a plu à la volonté de Dieu de créer ce monde, il consulta la Loi et il créa le monde actuel de manière parfaite. »

Cette tradition, les Kabbalistes ne peuvent se résoudre à la prendre au pied de la lettre. « Comment comprendre [4] que le Saint (béni soit-il !) crée des mondes pour les détruire ensuite ? Mieux aurait valu qu'il ne les eût point créés ! En vérité, cette tradition renferme un mystère ; car comment expliquer autrement

1. *Zohar,* III, fol. 61^b ; t. V, p. 169.
2. *Zohar,* II, fol. 176^b ; t. IV, p. 138.
3. *Zohar,* III, fol. 61^a et 61^b ; t. V, p. 169.
4. *Zohar,* I, fol. 24^b ; t. I, pp. 152-153.

les mots : « Et les détruit »? D'abord le Saint (béni soit-il!) ne détruit jamais l'œuvre de ses mains. Et, qui plus est, l'Écriture dit des cieux : « Car les cieux disparaîtront comme la fumée, et la » terre s'en ira en poudre comme un vêtement usé; et ceux qui » l'habitent périront avec elle. » De ce verset, il résulterait non seulement que Dieu détruit les mondes déjà créés à la suite de la colère ressentie contre les êtres qui les habitent, mais encore que le Saint (béni soit-il!) crée et détruit systématiquement! »

Cette tradition, donc : « Le Saint (béni soit-il) crée des mondes et les détruit » doit être interprétée dans un sens allégorique. La Kabbale semble l'avoir entendue de la manière suivante :

Les mondes détruits symbolisent les idées qui résidaient, avant la création, au sein de la divine Sagesse. « Malheur[1] aux hommes qui ne savent pas qu'à l'heure où se présenta à la Pensée du Saint (béni soit-il!) l'idée de créer son Monde, sa Pensée embrassait à la fois tous les mondes, et que c'est par cette Pensée seule que tous les mondes furent créés..... C'est par cette Pensée, qui est aussi la Sagesse, que furent créés et ce Monde-ci, et le Monde céleste. »

Ces idées ne pouvaient subsister hors de Dieu tant que le Verbe n'avait pas été engendré : lors de la génération du Verbe, qui devait être le Commencement de la Création, qui devait unir le Saint son père avec la Lumière, avec la Communauté d'Israël sa mère, et, par là, le Monde d'en haut avec celui d'en bas, les choses reçurent l'existence réelle, et leurs modèles n'eurent plus en partage l'existence purement idéale qui était, auparavant, leur seul apanage.

Telle est l'explication que semblent proposer, sous forme enveloppée, les phrases suivantes[2] :

« La vérité est que le Saint (béni soit-il!) a créé le Monde en y joignant la doctrine ésotérique exprimée dans le mot *Bereschith*..... C'est par ce Commencement que Dieu créa le ciel et la terre, qui sont fondés sur l'Alliance *(Berith)* dont les lettres se retrouvent dans le mot *Bereschith*..... Ainsi Dieu créa le ciel et la terre après avoir détruit les mondes préexistants et les avoir réduits à l'état de *thohou*, parce que l'Alliance, qui seule soutient les mondes, n'était pas encore faite. »

La même interprétation est proposée par l'*Idra zouta* en termes qui paraîtront plus clairs, surtout si l'on veut bien se souvenir que les idées dont le Monde d'en haut est peuplé sont toujours figurées par des étincelles jaillies de la divine Lumière.

1. *Zohar*, II, fol. 20ª ; t. III, p. 97.
2. *Zohar*, I, foll. 24ᵇ et 25ª ; t. I, p. 153.

Ces mondes préexistants qui ont été détruits, ils « sont appelés étincelles volantes, dit l'*Idra zouta*[1]. La chose est comparable à un artisan qui travaille le fer ; il frappe avec le marteau sur le fer rougi ; de nombreuses étincelles se répandent dans toutes les directions ; mais il n'en reste pas trace au bout d'un instant ; ce sont les mondes préexistants ; et c'est pourquoi ils n'ont pas pu subsister, jusqu'à ce que l'Ancien sacré les eût affermis et que l'Artisan eût donné la forme à son œuvre. C'est pourquoi nous avons enseigné qu'une flamme fit jaillir des étincelles dans trois cent vingt directions ; ce sont ces étincelles qui sont appelées les mondes préexistants et dont l'existence a été éphémère. Ensuite l'Artisan donna la forme à son œuvre ; il lui donna une forme mâle et femelle, et grâce à cela tout subsiste, même les étincelles éteintes. De la Lampe éclatante sort une flamme qui frappe comme un marteau et fait jaillir des étincelles, les mondes préexistants. Celles-ci se mêlent à un air très pur, et leur éclat s'adoucit au moment de l'union du Père et de la Mère.

» Le Père, c'est l'esprit caché dans l'Ancien des jours, en qui est enfermé cet air très pur. Ce dernier s'unit à la flamme qui sort de la Lampe éclatante, cachée dans les entrailles de la Mère. »

« Avant la création du Monde actuel[2], les faces ne regardaient pas les faces, et c'est pourquoi les mondes préexistants ont été détruits. »

Ces mondes, antérieurs au Monde actuel, ne pouvaient subsister parce qu'ils résidaient uniquement dans la Pensée incapable de se manifester, parce que les deux hypostases mystérieuses, l'Ancien et la Pensée, qui forment le *yod*, la partie droite et mâle de Dieu, étaient seules ; la partie gauche et femelle, le *hé*, la Lumière n'avait pas encore été produite, et le *vav*, le Verbe, fils et trait d'union du *yod* et du *hé*, n'avait pas encore été engendré. C'est à cet enseignement que fait encore allusion le passage suivant[3] :

« Les mots : Seigneur mon Dieu *(Jéhovah Élohi)* désignent les deux degrés de l'essence divine qui constituent le commencement de la Foi et qui sont la base de l'unité et de l'indivisibilité du Monde au moment où il a été conçu dans la Pensée suprême et du Monde futur. Les mots : « Jéhovah Élohi, tu es très grand » désignent le commencement de la Foi, telle qu'elle était aux premiers jours et dans les jours anciens, c'est-à-dire aux époques diverses

1. *Zohar*, III, fol. 292[b] ; t. VI, pp. 100-101.
2. *Zohar*, fol. 292[a] ; t. VI, p. 100.
3. *Zohar*, II, fol. 98[a] ; t. III, pp. 394-395.

des mondes préexistants, où dominait le côté droit seulement. Le mot *très (meòd)* désigne le côté gauche. »

Un texte encore peut être cité, qui nous paraît singulièrement instructif.

L'*Idra rabba* vient de nous inviter à contempler l'opération mystérieuse par laquelle la Grande Figure a engendré la Petite Figure, l'Homme d'en haut, qui est la synthèse du Monde supérieur et du Monde inférieur comme l'homme d'ici-bas est une synthèse d'âme et de corps ; elle poursuit en ces termes [1] :

« Nous avons appris dans le *Livre occulte* que l'Ancien des anciens, avant de préparer ses parures, » c'est-à-dire de se manifester par la production de la Petite Figure, « bâtissait et constituait des rois ; mais ceux-ci ne pouvaient subsister, et il a fallu les cacher et réserver leur existence à un temps futur, ainsi qu'il est écrit : « Tels sont les rois qui régnèrent au pays d'Édom avant que » les enfants d'Israël eussent un roi. »

Par ces rois d'Édom, nous le savons [2], le *Zohar* désigne les idées des créatures qui préexistent, non encore réalisées, au sein de la Sagesse de Dieu. Ne le saurions-nous pas que la suite nous l'apprendrait.

« Les êtres primitivement créés ne sortirent de cette région [où ils ne pouvaient subsister] qu'après que la Tête blanche se fut constituée.... Les mondes d'ici-bas n'avaient pas d'existence définitive, tant que l'Ancien des anciens n'était pas orné de toutes ses parures..... Les mondes qui préexistaient dans la Pensée suprême ne pouvaient subsister, parce que l'Homme n'était pas encore constitué, l'Homme dont l'image est la synthèse de tout. Et lorsque la Figure de l'Homme a été formée, l'existence a été assurée à tous les êtres. Si l'Écriture dit : Et tel roi est mort, et tel autre roi est mort, elle entend par là que leur existence a été différée à un temps ultérieur ; car toute descente à un degré inférieur est appelée mort..... Quand l'Homme a été constitué, l'existence des êtres primitifs s'affermit. »

De la même manière se doit interpréter cette tradition : Avant la création du monde actuel, d'autres mondes ont été détruits. Il faut simplement entendre par là que l'existence de ces mondes-ci a été remise à une époque ultérieure, à l'époque où Dieu se manifesterait en engendrant son Verbe, l'Homme d'en haut.

Pris isolément, chacun de ces textes serait assez obscur : mais ils s'éclairent l'un l'autre, et leur ensemble exprime une doctrine

1. *Zohar*, III, fol. 135ᵃ et 135ᵇ ; t. V, p. 355.
2. Voir p. 118.

qui se perçoit nettement ; cette doctrine, c'est une des pensées essentielles de la Kabbale, c'est la pensée que la manifestation du Verbe a seule permis à l'Univers idéal, conçu par la Sagesse de Dieu, de recevoir, hors de Dieu, l'existence réelle. Or cette doctrine est essentiellement chrétienne ; elle porte toute la philosophie de Jean Scot Érigène.

VIII

L'ASTRONOMIE DES KABBALISTES

L'Astronomie des Kabbalistes ne se sépare pas de leur Théologie ; l'enseignement qu'ils ont donné au sujet du Verbe ne se dissocie pas de la doctrine qu'ils professent touchant le Firmament.

Le Verbe établit l'union entre les deux Mondes, entre le Monde idéal d'en haut et le Monde matériel d'en bas ; c'est par le Firmament que cette union s'établit [1] :

« Le Firmament qu'Élohim forma entre la matière et la lumière céleste sert de limite entre l'une et l'autre ; la matière peut y monter et la lumière céleste peut descendre jusque là. Mais, en même temps que de limite, le Firmament sert de trait d'union entre l'une et l'autre ; et c'est grâce à ce trait d'union que l'une et l'autre sont unies en Élohim. »

De ce Firmament suprême, voici une description détaillée [2] :

« Il est écrit : « Et Élohim dit : Que le Firmament soit fait au » milieu des eaux et qu'il sépare les eaux d'avec les eaux. » Rabbi Yéhouda dit : ... Le Firmament dont parle l'Écriture est établi au milieu des eaux. C'est le Firmament établi au-dessus des *Hayoth* et qui sépare les eaux d'en haut de celles d'en bas. Les eaux d'en bas soupirent après celles d'en haut. Aussi ce Firmament, établi au milieu, sert-il d'intermédiaire entre celles d'en haut et celles d'en bas...

» Tel est le mystère du Firmament que Dieu a établi au milieu des eaux, c'est-à-dire entre les régions supérieures et les régions inférieures, c'est-à-dire au-dessus des *Hayoth*.

» Rabbi Isaac dit : Dans l'intérieur du corps humain, il existe un diaphragme qui sépare la poitrine de l'abdomen ; ce dia-

1. *Zohar*, fol. 16b ; t. I, pp. 100-101.
2. *Zohar*, I, 32b ; t. I, pp. 202-203.

phragme, tout en séparant la partie supérieure de la partie inférieure, transmet à cette dernière les éléments qu'il reçoit de la première. Il en est de même du Firmament établi au milieu, entre les régions inférieures et les régions supérieures ; il communique aux *Hayoth*, situées au-dessous de lui, la lumière qu'il reçoit d'en haut. »

Ce Firmament est souvent considéré comme un orbe matériel transparent semblable à du cristal. « Au-dessus des cornes des *Hayoth*, dit le *Zohar* [1], il y a encore un Firmament, ainsi qu'il est écrit : « Au dessus de la tête des Hayoth, on voyait un Firma-» ment qui paraissait comme un cristal étincelant et terrible à » voir. »

Mais, parfois, ce Firmament, œuvre du Verbe, trait d'union par lequel le Verbe établit la communication entre le Monde supérieur et le Monde inférieur, ce Firmament, disons-nous, est identifié avec le Verbe. « Rabi Yessé dit [2] : Il y a neuf cieux, et la Schekhina en constitue un dixième. »

Aussi certains textes assurent-ils que le Firmament est incréé, qu'il n'a point eu de commencement. « L'Écriture [3] ne dit pas : « Qu'un Firmament soit fait et qu'il soit placé au milieu des » eaux », mais bien : « Que le Firmament soit au milieu des eaux », parce que le Firmament dont parle l'Écriture existe de toute éternité ; au moment de la création, il n'a pas été créé, mais seulement placé au milieu des eaux supérieures et inférieures, c'est-à-dire au-dessus des *Hayoth*. »

Le Firmament est la borne qu'Élohim a mise entre le Monde idéal et le Monde matériel ; le Monde matériel, qui gît au-dessous du Firmament, a été créé à la ressemblance du Monde idéal situé au-dessus du Firmament ; en particulier, les cieux de celui-ci ont servi de modèles aux cieux de celui-là. « Rabbi Abba dit [4] : ... Il y a cieux et cieux ; il y a des cieux en bas, au-dessous desquels existe une terre, et il y a des cieux en haut au-dessous desquels se trouve également une terre. Tous les degrés d'en haut et d'en bas sont ainsi formés. »

De ces cieux, quel est le nombre ? C'est un symbole qui nous le dira.

« Les dix rideaux du Tabernacle, poursuit Rabbi Abba [5], sont l'emblème des cieux d'ici-bas. »

1. *Zohar*, II, fol. 56b ; t. III, p. 253.
2. *Zohar*, II, fol. 165a ; t. IV, p. 109.
3. *Zohar*, I, fol. 32b ; t. I, p. 203.
4. *Zohar*, II, fol. 209a ; t. IV, p. 215.
5. *Zohar*, loc. cit.

De même, Rabbi Hiyâ déclare [1] : « Les dix rideaux dont parle l'Écriture désignent les cieux... Les initiés savent que les dix rideaux du Tabernacle ici-bas sont l'image des cieux d'en haut. »

Et Rabbi Yessé disait à son tour [2] : « Il y a neuf cieux, et la Schekhina en constitue un dixième ; car l'Écriture parle de dix rideaux ; or, s'il y avait dix cieux, il y en aurait onze avec la Schekhina ; mais il n'y en a que neuf, ce qui fait dix avec la Schekhina... Les dix rideaux du Tabernacle sont ainsi l'image des dix cieux. Ceci constitue le plus grand des mystères ; il n'est connu que de peu d'initiés. »

Au-dessous du Firmament, frontière commune des deux Mondes, s'étagent donc neuf sphères célestes.

La neuvième, la plus élevée, la plus voisine du Firmament, c'est celle dont les textes précédents nous ont, à plusieurs reprises, dit le nom ; c'est le ciel des *Hayoth*.

Les *Hayoth* sont des anges auxquels le *Zohar* prête des corps et dont il donne des descriptions apocalyptiques. La grandeur de ces êtres confond l'imagination. « Chacun des membres des *Hayoth* [3] représente une hauteur égale à sept fois la profondeur de l'abîme, à sept fois la hauteur des sept palais célestes, et à sept fois la distance entre la Terre et le Firmament. » Quatre *Hayoth* [4] se tiennent devant le char de Dieu, et l'une de ces *Hayoth* a la figure d'un aigle. « Chaque ange de la région des *Hayoth* [5], sous la conduite de Michel, est pourvu de quatre ailes. »

C'est le ciel des *Hayoth* que l'Écriture désigne lorsqu'elle parle des « eaux d'en bas. » Aussi ce ciel prend-il parfois le nom d'Océan céleste.

« Au-dessus des cornes des *Hayoth*, dit le *Zohar* [6], il y a encore un Firmament.... Au dessous de ce Firmament, se trouvent de nombreuses légions [d'anges] du côté droit et du côté gauche. Au-dessous de l'Océan céleste, on voit de nombreux poissons parcourant les eaux dans tous les sens, ainsi qu'il est écrit : « Dans » cette mer si grande et d'une si vaste étendue, se trouvent un » nombre infini de poissons, de grandes et de petites *Hayoth*. »

Dans sa concavité, le ciel des *Hayoth* embrasse huit autres cieux.

1. *Zohar*, II, foll. 164b et 165a ; t. IV, p. 109.
2. *Zohar*, loc. cit
3. *Zohar*, II, fol. 56b ; t. III, p. 253.
4. *Zohar*, I, fol. 42a ; t. I, p. 253.
5. *Zohar*, I, fol. 23b ; t. I, p. 146.
6. *Zohar*, II, fol. 56b ; t. III, p. 253.

Au sujet de ces huit cieux inférieurs, tous les textes du *Zohar*, sauf un, s'accordent en un même enseignement, qui est celui-ci :

Les sept cieux les plus voisins de la Terre, qui sont souvent nommés les sept firmaments, sont seuls pourvus d'astres ; ils contiennent les étoiles fixes aussi bien que le Soleil, la Lune et les étoiles errantes. Le huitième ciel, nommé *Araboth*, est un ciel invisible et sans astre. C'est ce huitième ciel dénué d'étoile qui gouverne les sept firmaments étoilés et leur imprime le mouvement diurne.

Voici quelques passages où s'affirme cette doctrine :

« Une tradition [1] nous apprend que le Saint (béni soit-il !) a formé sept firmaments en fixant à chacun d'eux des étoiles fixes et des étoiles mobiles. Au-dessus de ces firmaments est étendu l'*Araboth*.

» L'étendue de chaque firmament est de cent ans de marche. La hauteur [2] de chaque firmament est de cinq cents ans de marche ; une pareille distance sépare un firmament de l'autre. L'étendue [3] de l'*Araboth* est de mille cinq cents ans de marche, et son épaisseur est également de mille cinq cents ans.

» C'est de la lumière de l'*Araboth* que tous les firmaments au-dessous de lui sont éclairés.

» Une tradition nous apprend également qu'au-dessus de l'*Araboth*, se trouve le firmament des *Hayoth*. »

« Le huitième ciel [4] est appuyé sur les *Hayoth* supérieures ; il n'a aucune couleur, car il est mystérieux et caché. Toutes les couleurs sortent de lui, mais lui, il n'en a aucune ; tous les lumières sortent de lui, mais on ne remarque en lui ni lumière ni ténèbres ni aucune couleur. Les âmes des justes situées sous le firmament inférieur voient la lumière qui s'échappe de ce firmament suprême ; mais elles ne la voient qu'à l'exemple de quelqu'un qui regarde au travers d'une cloison translucide. Nul ne peut voir cette lumière que celui qui est dedans. C'est pourquoi l'Écriture dit : « Les cieux des cieux sont au Seigneur. » C'est une allusion au ciel suprême étendu au-dessus des autres ».

« Rabbi Hiyâ dit [5] : ..... Les dix rideaux dont parle l'Écriture désignent les dix cieux. Sept de ces cieux sont étendus dans le

1. *Zohar*, II, fol. 56b ; t. III, p. 252.
2. Le début de cet alinéa n'est pas compréhensible. Il nous paraît vraisemblable qu'il le faudrait entendre ainsi : La *hauteur du premier* firmament, c'est-à-dire sa distance à la Terre, est de cent ans de marche. L'*épaisseur*.....
3. Il faut entendre par là, pensons-nous, la distance entre le firmament suprême et l'*Araboth*.
4. *Zohar*, II, fol. 213a et 213b ; t. IV, p. 223.
5. *Zohar*, III, foll. 164b et 165a ; t. IV, p. 109.

Trésor d'en haut. Au-dessus de ces cieux existe un ciel qui n'a nulle couleur et qui échappe à tout entendement. Nul ne sait ce qui se passe dans les trois cieux supérieurs ; il convient à l'homme de garder le silence à ce sujet et de ne pas même chercher à approfondir ce mystère.......

» Rabbi Yessé dit : Il y a neuf cieux, et la Schekhina en constitue un dixième........ Il y a sept firmaments en haut et sept firmaments en bas. A l'exemple des firmaments d'en haut, les firmaments d'en bas sont pourvus d'étoiles et de planètes qui régissent le Monde d'une façon convenable. Dans tout ordre de choses, le septième est supérieur, excepté pour les firmaments, où c'est le huitième qui régit tous les autres ».

Pourquoi les Kabbalistes ont-ils tenu à ne compter que sept firmaments pourvus d'astres, et non huit, comme tous les astronomes de l'Antiquité ? La raison s'en trouve assurément dans l'importance que la Loi juive, et le *Zohar* après elle, accordaient au nombre sept.

« Remarquez [1] que, lors de la création du Monde, le Saint (béni soit-il !) créa sept firmaments en haut, sept terres en bas, sept mers, sept fleuves, sept jours, sept semaines, sept ans, sept fois sept ans et les sept mille ans de la durée du Monde. A chaque septième se trouve le Saint (béni soit-il !). Il y a sept firmaments en haut : chacun d'eux est orné d'étoiles, d'astres et de soleils..... Tous les firmaments sont superposés comme des pelures d'oignon ; les uns sont en haut et les autres en bas. Chaque firmament marche et se meut par la crainte de son Maître ; c'est sur l'ordre de Dieu qu'ils se meuvent, sur son ordre qu'ils demeurent immobiles. »

Comment les Rabbins kabbalistes s'y prenaient-ils pour distribuer, entre les sept firmaments inférieurs, le Soleil, la Lune, les cinq étoiles errantes alors connues et les étoiles fixes ? Nous n'avons rien rencontré dans le *Zohar* qui nous permît, à cette question, de donner une réponse catégorique. Tout au plus pouvons-nous former une conjecture. Celle-ci repose sur un passage [2] qui commente cette parole de la *Genèse* : « Au firmament du Ciel, que des lumières soient faites. » Nous y lisons que « la Lune.... et le Soleil..... avaient été primitivement créés dans le but de cohabiter et d'éclairer la Terre simultanément ; mais c'est par la faute du Serpent que les lumières de ces deux astres furent

1. *Zohar*, III, fol. 10^b ; t. V, p. 27.
2. *Zohar*, I, fol. 46^b ; t. I, p. 269.

séparées. » Peut-être faut-il conclure de là que l'Astronomie kabbalistique logeait le Soleil et la Lune au sein d'un même firmament ; elle ne pouvait, alors, regarder ce firmament comme un orbe rigide entraînant dans sa course les astres qui s'y trouvent sertis.

Un passage du *Zohar* semble donner, au sujet des divers cieux, un enseignement différent de celui que nous venons d'entendre ; cet enseignement paraît conforme à celui qui, au témoignage d'Origène [1], s'était répandu dans l'École d'Alexandrie aussitôt après Ptolémée. Rabbi Abba, dans la bouche de qui cet enseignement est placé par le *Zohar*, aurait mis dans le huitième ciel la multitude des étoiles fixes ; du neuvième ciel, il n'aurait plus fait le mystérieux ciel des *Hayoth*, mais une sphère sans astre chargée de communiquer par entraînement le mouvement diurne à toutes les autres ; au-dessus de ce neuvième ciel, serait le Firmament ; c'est peut-être ainsi qu'il faut interpréter le texte suivant [2] :

« Rabbi Abba dit : ..... Il y a cieux et cieux ; il y a des cieux en bas, au-dessous desquels il existe une terre, et il y a des cieux en haut, au-dessous desquels existe également une terre. Tous les degrés d'en haut et d'en bas sont ainsi formés. Les dix rideaux du Tabernacle sont l'emblème des cieux d'ici-bas......

» Le Saint (béni soit-il !) forma ces cieux et les légions d'anges qui les peuplent pour gouverner la Terre qui se trouve au-dessous d'eux.

» Le neuvième ciel conduit les astres qui sont au-dessous de lui et qui gravitent autour de lui, car ils sont tirés par lui à l'exemple d'un char tiré par son attelage.

» Le dixième ciel est le plus important.

» Dans tous les cieux, il y a des légions d'anges, excepté à partir du septième où se répand la lumière émanée du Trône suprême. Cette lumière éclaire d'abord le dixième ciel ; celui ci la transmet au neuvième qui est au-dessous de lui : le neuvième la transmet au huitième, et ainsi de suite.

» C'est au huitième ciel que les étoiles sont comptées et reçoivent la lumière qui est proportionnée à chacune. »

Au cours du *Zohar*, ces lignes sont les seules où l'on puisse, moyennant quelque complaisance, retrouver des pensées conformes à celles que professaient les astronomes au temps où les Kabbalistes écrivaient.

1. Voir tome II, pp. 191-193.
2. *Zohar*, II, fol. 209a ; t. IV. pp. 215-216.

IX

LES KABBALISTES ONT-ILS PROFESSÉ LE SYSTÈME ASTRONOMIQUE D'ARISTARQUE DE SAMOS ?

Ces rabbins, qui se montrent si peu soucieux des choses de l'Astronomie, ont-ils embrassé une théorie, alors délaissée, mais qui devait un jour nous révéler le véritable système du Monde ? Ont-ils admis les hypothèses d'Aristarque de Samos et les faut-il compter au nombre des précurseurs de Copernic ? Ils semblent bien peu capables de mériter un tel honneur ; cet honneur, cependant, leur a été accordé par divers auteurs, en particulier par Ad. Franck[1] et par Jean de Pauly[2].

Passons en revue les textes qui, à tort ou à raison, ont, à nos Kabbalistes, valu cette réputation.

Voici ce que le *Zohar* donne comme un emprunt au livre de Rab Hammenouna le Vieillard[3] :

« Toute la Terre habitée tourne en rond comme un cercle. Certains de ses habitants se trouvent dessus, certains autres dessous. Toutes ces créatures ont des visages différents suivant le climat de chaque région, et toutes marchent debout comme les autres hommes. De là vient qu'il y a certaines régions, sur la Terre, où il fait nuit justement quand, en d'autres régions, il fait jour, de sorte que certains hommes jouissent de la lumière justement quand certains autres sont plongés dans les ténèbres. Il y a également une région où il fait constamment jour et où la nuit ne dure que fort peu de temps. »

Ad. Franck dit, de ce texte[4], « qu'on le croirait écrit par quelque disciple de Copernic » et il se demande[5] « comment, dans un temps aussi éloigné de nous que celui auquel nous rapportons le principal monument du système kabbalistique, on a pu connaître le principe qui fait la base de la Cosmographie de nos jours, ou le système de Copernic, si clairement résumé dans un passage dont nous avons, plus haut, donné la traduction. »

A reconnaître, dans ce passage, une allusion à la rotation diurne

1. Ad. Franck, *La Kabbale*, 3e éd., p. 73 et p. 97.
2. *Le Zohar*, trad. de Jean de Pauly, t. I, p. 49 (en note) ; t. VI, p. 393, note 1463
3. *Zohar*, III, fol. 16a ; t. V, p. 29.
4. Ad. Franck, *Op. laud.*, p. 75.
5. Ad. Franck, *Op. laud.*, p. 97.

de la Terre, nous serons moins disposés qu'Ad. Franck. « La terre habitée tourne en rond comme un cercle », dit le *Zohar*. Mais ne dit-on pas d'une route qu'elle tourne lorsque son tracé est courbe, d'une figure peinte qu'elle tourne quand elle donne l'illusion de la rondeur ? La phrase citée peut donc assurément s'interpréter comme l'affirmation que la Terre est ronde, et non point comme l'indication d'un mouvement de rotation. Or, les explications qui viennent aussitôt après ne se rapportent aucunement à la rotation, mais simplement à la rotondité ; si l'auteur y joint quelques considérations que ne justifie pas la seule figure de la Terre, ce sont remarques qui ont trait au mouvement annuel du Soleil ; elles ne sont pas, d'ailleurs, entièrement exactes, et elles interviennent où elles n'ont que faire, indices assurés de l'ignorance de Rab Hammenouna le vieillard à l'égard des éléments de l'Astronomie.

Au sujet de cette phrase : « Toute la Terre habitée tourne en rond comme un cercle », Jean de Pauly fait observer[1] que « cette théorie se trouve déjà dans le *Talmud de Jérusalem*. Mais à l'endroit indiqué[2], si nous en croyons Ad. Franck[3], « on lit dans le *Talmud de Jérusalem* qu'Alexandre le Grand, en parcourant la Terre pour en faire la conquête, apprit qu'elle est ronde ; et l'on ajoute que c'est pour cela qu'il est ordinairement représenté un globe à la main. » C'est donc la rotondité de la Terre qu'enseigne le *Talmud*, et non le mouvement de rotation de ce corps.

Venons à un autre passage où l'on a cru reconnaître de profondes connaissances astronomiques ; c'est celui-ci[4] :

« Voici ce qui est dit dans le *Livre des Mystères suprêmes* :

» De nombreuses roues tournent autour de corps formés d'atomes agrégés. Certains de ces corps sont mobiles, d'autres sont fixes. La rotation de ces roues a commencé dès le jour où la Terre a été un agrégat d'atomes. Ces roues font tourner la Terre en cercle et autour d'elle-même. Parmi ces roues, il y en a une qui tourne en cercle mais qui ne tourne pas autour d'elle-même. Cette roue embrasse douze mille mondes qu'elle entraîne dans sa circulation. Au-dessous de cette roue, il y a une colonne qui va jusqu'au plus profond abîme. Les pierres de l'abîme roulent autour de cette colonne ; et c'est le long de cette colonne qu'elles montent et descendent. La colonne est appuyée sur ces pierres ; elle laisse approcher les unes et repousse les autres. Autour de la colonne

1. *Zohar*, loc. cit., en note.
2. *Talmud de Jérusalem*, traité Aboda Zara, ch. III.
3. Ad. Franck, *Op. laud.*, p. 98.
4. *Zohar*, II, fol. 235[b] ; t. IV, pp. 261-262.

tournent deux cent-vingt roues. La roue qui est au dessus de la colonne et qui embrasse douze mille mondes tourne autour du Tabernacle, mais ne tourne pas autour d'elle-même. Il en résulte que le Tabernacle céleste est fondé sur douze mille mondes. Une voix retentit dans le Tabernacle céleste et fait entendre ces paroles : Que ceux qui ont les yeux dessillés contemplent cette roue qui tourne, et ils comprendront la Sagesse de leur Maître ; ils connaîtront les choses d'en haut servant de clef à ouvrir les portes qui conduisent au Maître, et ils connaîtront les mystères du Tabernacle sacré. Heureux le sort de ces hommes dans ce monde et dans le monde futur ! »

Ce passage inspire à Jean de Pauly la réflexion que voici [1] : « A part des données obscures, telles que la colonne, les pierres de l'abîme etc., cette *Tossefta* est une description astronomique des plus exactes. Nous y voyons la théorie de l'attraction, de la rotation et de la révolution des planètes sous le nom de roues. »

Les données que Pauly déclare obscures sont, à notre avis, ce que ce texte offre de moins ambigu. Dans cette colonne qui va jusqu'au plus profond de l'abîme, nous devons, croyons-nous, reconnaître la Colonne sur laquelle les deux Mondes sont fondés, la Colonne du milieu, le Verbe. Un autre texte [2] nous montre cette colonne dressée depuis le Paradis d'en bas, séjour des âmes justes, jusqu'au Paradis d'en haut. Du Paradis d'en haut, les âmes ont été charriées vers le Paradis d'en bas par les rayons de la Lumière. « Pour remonter au Paradis d'en haut, les âmes s'attachent à la Colonne du milieu. » Ce sont sans doute ces âmes que la précédente allégorie désigne sous le nom de pierres de l'abîme.

En revanche, nous serions bien embarrassés de dire ce qu'y figure la roue qui embrasse douze mille mondes, qui ne tourne pas sur elle-même mais autour du Sanctuaire. Il faut, croyons-nous, une singulière dose de bonne volonté pour reconnaître, dans ces images étranges, « une description astronomique des plus exactes », pour y découvrir « la théorie de l'attraction, de la rotation et de la révolution des planètes ». Nous n'y pouvons voir qu'un symbolisme compliqué dont la signification nous échappe, mais qui ne paraît, en tout cas, nullement soucieux d'Astronomie ; et lorsque, dans cette déconcertante description, nous entendons parler « des roues qui font tourner la Terre en cercle et autour d'elle-même », nous croirions fort imprudent d'en conclure que les Kabbalistes admettaient la rotation diurne de la Terre.

1. *Zohar*, t. VI, p. 393, note 1463.
2. *Zohar*, II, foll. 210b et 211a ; t. IV, p. 219.

Attribuaient-ils à la Terre une circulation annuelle autour du Soleil ? On l'a pensé en lisant ce qui suit [1] :

« L'Écriture dit : « Il fit des cieux une tente pour le Soleil », c'est-à-dire : Le Soleil sacré a établi sa résidence dans les cieux qui lui servent de dais. Dès qu'il est entré dans les cieux et s'en pare, « il est comme un époux qui sort de dessous son dais. » Il se réjouit et parcourt les cieux. De là il s'en va et monte dans une autre tour qui est dans un autre endroit. Telle est la signification des paroles de l'Écriture : « Il sort de l'extrémité du ciel et son » orbite est à l'autre extrémité », c'est-à-dire : Il part du Monde supérieur et arrive en ce bas Monde.

» Le mot : *outhqouphatho* exprime l'idée de rondeur, c'est-à-dire la Terre. C'est pour la même raison qu'on appelle la durée d'une année : *thqouphath ha-sanâ*, parce que dans cet espace de temps, la Terre a vu tous les rayons de la circonférence solaire, qu'elle entoure de tous côtés. « Et il n'y a personne qui se cache à sa » chaleur », dit l'Écriture. De même que le Soleil, qu'il soit visible sur la Terre ou non, ne cesse d'avoir la Terre exposée aux rayons de sa circonférence, de même, il n'y a rien qui puisse se cacher de lui. »

Ces mots : « Dans la durée d'une année, la Terre a vu tous les rayons de la circonférence solaire qu'elle entoure de tous côtés », suggèrent à Pauly cette réflexion [2] : « Le mouvement de la Terre autour du Soleil était donc enseigné par la Tradition. »

A cette phrase obscure et imprécise, est-il raisonnable d'attribuer cette signification savante, alors qu'aucun mot du contexte ne nous y autorise, alors que, bien plutôt, les phrases précédentes nous en dissuadent ? Ces phrases précédentes, en effet, nous parlent toutes du mouvement du Soleil ; elles nous en parlent, d'ailleurs, en un langage figuré, allégorique, poétique ; elles ne prétendent aucunement nous donner un enseignement astronomique ; si on leur attribuait une semblable prétention, si on les prenait exactement au pied de la lettre, on en ferait un ramas d'absurdités. N'est-il pas clair que les paroles où Jean de Pauly a voulu voir une adhésion à la théorie d'Aristarque de Samos ne sont que l'expression peu précise de cette vérité, sur laquelle insistent les lignes suivantes : Il n'est aucun point sur la Terre qui, au cours d'une année, n'ait vu le Soleil ?

En résumé, les Kabbalistes nous sont apparus comme aussi peu

1. *Zohar*, I, fol. 9ª : t. I, pp. 49-50.
2. *Zohar*, t. I, p. 49, en note.

soucieux que possible des enseignements de l'Astronomie ; dans les astres et dans les cieux, ils ne cherchent que des symboles propres à figurer leurs doctrines théologiques et mystiques ; les formes vagues de leur langage poétique, dédaigneux de toute précision géométrique, ont seules permis qu'on les prît pour des précurseurs de Copernic.

X

LA CHIMIE KABBALISTIQUE

C'est sous une forme allégorique très vague que les Rabbins kabbalistes ont parlé d'Astronomie ; ils vont, fort heureusement, nous dire d'une manière beaucoup plus précise ce qu'ils pensaient des éléments et des mixtes ; c'est l'objet d'un assez long passage du *Zohar* [1].

Le Monde d'en bas ayant été créé à l'image du Monde d'en haut, les quatre éléments qui se trouvent en celui-là correspondent à quatre éléments qui résident en celui-ci.

« Le corps [d'Adam] est composé d'éléments des deux Mondes, de ceux du Monde d'en haut et de ceux du Monde d'en bas. Rabbi Siméon dit : Remarquez que les quatre éléments primitifs constituent le mystère de la Foi ; ils sont l'origine de tous les mondes ; ils cachent le mystère des légions célestes. A ces quatre éléments célestes correspondent les quatre éléments matériels, le feu, l'eau, l'air et la terre, qui sont le symbole d'un mystère suprême... Remarquez que le feu, l'air, l'eau et la terre sont l'origine et la racine du Monde d'en haut et du Monde d'en bas ; tous les mondes sont fondés sur eux. »

A l'exemple de l'École péripatéticienne, les Kabbalistes attribuent deux qualités à chaque élément ; le feu est sec et chaud, l'air est chaud et humide, l'eau est humide et froide, la terre est froide et sèche.

« Les quatre points cardinaux s'unirent, au moment de la création, aux quatre éléments constitutifs du Monde d'ici-bas... Ces quatre éléments sont répartis entre les quatre points cardinaux du Monde, le Nord, le Sud, l'Est et l'Ouest ; chacun de ces quatre points cardinaux forme la région de l'un des quatre éléments sus-

1. *Zohar*, II, foll. 23ª-24ᵇ ; t. III, pp. 116-122.

nommés ; le feu a son séjour au Nord, l'air à l'Est, l'eau au Sud, la terre à l'Ouest.

» Remarquez que le feu est... du côté Nord parce que la chaleur et la sécheresse dominent dans le feu ; or le Nord, qui est le contraire de chaleur et de sécheresse, a reçu en partage le feu pour que cet élément supplée à ce qui manque à ce point cardinal ; voilà pourquoi le feu a été mêlé au Nord pour ne former qu'un corps avec lui. »

L'association de chaque élément avec le point cardinal qui lui correspond réunit ainsi les quatre qualités premières.

La théorie des qualités communes à deux éléments ou *symboles*, esquissée par Aristote, développée par le faux Ocellus, par Chalcidius, par Macrobe, par Saint Basile, par Némésius d'Émèse, trouve, dans les rabbins de la Kabbale des adeptes convaincus.

« Remarquez, disent-ils, que le feu appartient à un point cardinal, le Nord, et que l'eau appartient au point cardinal opposé, le Sud ; voilà pourquoi il y a incompatibilité entre ces deux éléments. Mais quand l'air se place au milieu, il attire les deux éléments des deux côtés en formant entre eux un trait d'union....

» Le feu est en haut ; l'eau est au-dessus de la terre ; entre le feu et l'eau, se trouve l'air qui unit les deux éléments précédents et leur enlève le caractère d'incompatibilité qui les distingue ordinairement. La terre porte ainsi l'eau d'abord ; l'air est au-dessus de l'eau et le feu est au-dessus de l'air ; les quatre éléments étant ainsi superposés, il s'ensuit que la terre tire sa force des trois éléments qu'elle porte sur elle.

» Remarquez que l'air appartient à l'Est ; l'Est est froid et sec et l'air est chaud et humide ; et c'est pourquoi il peut s'unir des deux côtés ; car le feu est chaud et sec, l'eau est froide et humide ; or l'air qui est chaud et humide s'attache par son côté chaud au feu, et le point qui est humide s'attache à l'eau. De cette façon, l'air concilie le feu et l'eau et leur enlève l'incompatibilité qui les sépare d'ordinaire. »

Chacun des quatre éléments est l'objet de considérations semblables à celles qui viennent d'être développées au sujet de l'air.

Dans le *Zohar*, donc, la théorie des *symboles* revêt exactement la forme que Saint Basile nous a présentée le premier [1], que Némesius d'Émèse [2] et Macrobe [3] ont reproduite.

En vertu de cette théorie, les quatre éléments forment une

1. Tome II, pp. 480-481.
2. Tome II, p. 485.
3. Tome II, pp. 481-482.

chaîne fermée où chacun des maillons s'unit par une qualité commune à celui qui le suit ; cette pensée, que les Alchimistes du Moyen Age reprendront avec une constante faveur, est clairement exprimée par le *Zohar* :

« L'Ouest, qui est la région de l'élément de la terre [1], est chaud et humide, de sorte qu'il s'unit par son côté humide au Nord, qui est froid et humide ; car l'humide s'unit à l'humide ; voilà comment le Nord s'unit à l'Ouest d'un côté. Le Sud, qui est chaud et sec, s'unit par la chaleur à la chaleur de l'Ouest. Voilà donc l'Ouest uni aux deux côtés, au Nord et au Sud. Le Sud s'unit également à l'Est, parce que le Sud étant sec, sa sécheresse s'unit à la sécheresse de l'Est. L'Est s'unit également au Nord par son côté froid ; le froid de l'Est s'unit au froid du Nord. De cette façon, nous trouvons l'union du Sud et de l'Est, de l'Est et du Nord, du Nord et de l'Ouest, de l'Ouest et du Sud ; par leurs points d'affinité, les quatre points cardinaux se trouvent ainsi liés ensemble.

» Remarquez que le feu, l'air, l'eau et la terre sont liés l'un à l'autre sans aucune séparation. »

Pour les Kabbalistes, d'ailleurs, comme pour Aristote, les éléments se peuvent transmuer l'un en l'autre. « L'eau, disent-ils [2], provient de l'air, l'air du feu et le feu de l'eau ; ansi les trois éléments, différents en apparence, ne sont qu'un au fond ». Et encore [3] : « L'air procède de l'eau et l'eau procède de l'air ; tous deux ne font qu'un et, pourtant, ils sont deux. »

Au gré d'Aristote [4], l'existence d'une qualité commune, d'un *symbole*, favorisait la transformation de deux éléments l'un dans l'autre ; le faux Ocellus [5] et Chalcidius [6] avaient fortement insisté sur cette pensée à laquelle les auteurs du *Zohar* ne semblent point s'être arrêtés.

De même qu'il y a quatre éléments, il y a quatre métaux auxquels la Kabbale attribue une importance primordiale ; ce sont [7] : « l'or, l'argent, le cuivre et le fer. » Ces quatre métaux sont formés, par voie de combinaison, à partir des quatre éléments.

Il y a quelque confusion dans ce que le *Zohar* nous enseigne de

1. Dans le texte, les qualités ont été constamment transposées ; nous les avons rétablies à leur place véritable.
2. *Zohar*, I, fol. 31a ; t. I, p. 194.
3. *Zohar*, II, fol. 81a ; t. III, p. 339.
4. T. II, pp. 423-424.
5. T. II, p. 425.
6. T. II, pp. 421-422.
7. *Zohar*, II, fol. 23b ; t. III, p. 118.

la composition de ces métaux [1]. Nous y voyons que la terre joue, dans la formation de tout métal, un rôle essentiel ; qu'elle le produit par son union directe ou indirecte avec un ou plusieurs autres éléments. « Remarquez que, sans terre, il n'y a ni or ni argent ni cuivre [ni fer] ; car la formation de chaque métal s'opère par le concours qu'un élément prête à l'autre par l'intermédiaire de la terre, qui unit tous les éléments par un point d'affinité. Le feu, l'eau et l'air se mêlent à la terre et, par deux points analogues, s'opère la formation des métaux. »

Ces deux dernières phrases, qui semblent se contredire, signifient sans doute que certains métaux sont formés par l'union de la terre avec un seul élément, et d'autres par l'union du même corps avec deux éléments. Nous voyons, en effet, que « le feu, s'unissant à la terre, produit l'or... et que l'eau, s'unissant à la terre, produit l'argent.... La terre se trouve ainsi unie aux deux métaux, or et argent, entre lesquels elle est placée. » L'or et l'argent sont donc obtenus par une simple combinaison binaire.

Nous entrevoyons que le fer et le cuivre résultent de combinaisons ternaires ; mais les indications que le *Zohar* donne au sujet de ces combinaisons sont incomplètes ou contradictoires. Il déclare que « la terre produit le fer par le mélange du sec et du froid » ; peut-être faut-il entendre par là que, pour former le fer, la terre s'unit au feu, d'une part, et à l'eau, d'autre part. Il marque clairement que le feu entre aussi dans la composition du cuivre ; mais il dit que « l'air s'unit à l'eau et au feu, et que, de son mélange avec ces deux éléments, se forme le cuivre » ; le cuivre ne contiendrait donc pas de terre, contrairement à ce qui a été nettement affirmé ; peut-être faut-il lire *terre* au lieu d'*eau*, et dire que le feu forme le cuivre en s'unissant, d'une part, à la terre et, d'autre part, à l'air.

« Comme les métaux sont le produit d'un [ou de deux] des trois éléments avec la terre, il s'ensuit que, lorsque la terre s'unit à un métal quelconque, elle produit un autre métal qui a de la ressemblance avec le premier. Ainsi le mélange de la terre avec l'or produit la gangue qui ressemble à l'or ; son mélange avec l'argent produit le plomb ; son mélange avec le cuivre supérieur rouge produit le cuivre inférieur jaune, et son mélange avec le fer produit l'acier. »

Les terres sont des combinaisons quaternaires de la terre élémentaire avec les trois autres éléments. « Lorsque la terre se

1. *Zohar*, II, fol. 24ᵃ et 24ᵇ ; t. III, pp. 120-121.

marie aux trois autres éléments, elle produit d'autres genres de terres qui ont de la ressemblance avec les éléments qui s'étaient unis à la terre. »

C'est au nombre de ces combinaisons quaternaires qu'il faut ranger le corps de l'homme.

« Rabbi Siméon dit : Ce qui précède corrobore la sentence de Rabbi Hizqiya suivant laquelle, au moment de la création de l'homme, le Saint (béni soit-il !) en forma le corps de la terre sur laquelle s'élevait le sanctuaire d'ici-bas, et en forma l'âme de la terre sur laquelle s'élève le sanctuaire d'en haut. Et de même que lorsque l'homme fut formé de la terre d'ici-bas, les trois autres éléments vinrent s'associer à la terre, de même, lorsque l'âme fut créée de la terre d'en haut, les trois autres éléments constitutifs du Monde d'en haut vinrent s'associer à la terre d'en haut ; et c'est ainsi que l'homme fut achevé. »

Partant, l'homme [1] « est composé d'éléments des deux Mondes, de ceux du Monde d'en bas et de ceux du Monde d'en haut. »

Ainsi la doctrine chimique que professaient les Kabbalistes se reliait à leur théorie sur la composition de l'homme.

XI

L'AME HUMAINE

Il est peu de sujets auxquels le *Zohar* revienne plus volontiers qu'à la constitution de l'âme humaine ; il en est également peu où ses divers enseignements présentent un plus complet accord.

De ces enseignements, le dogme essentiel est celui-ci : L'homme, ou, tout au moins, le juste du peuple d'Israël, possède trois âmes ; bien qu'unies entre elles pendant cette vie, ces trois âmes sont réellement distinctes et séparables ; séparées avant la naissance, car elles ont des origines diverses, elles seront de nouveau séparées après la mort, car leurs destinées sont différentes.

Des trois âmes, la moins élevée, c'est l'esprit vital ; le *Zohar* lui donne le nom de *nephesch* ; l'hébreu biblique réservait ce nom au corps que la vie n'a point encore abandonné. Au-dessus de l'esprit vital, se trouve l'esprit intellectuel, *rouah*. Enfin, au sommet de la hiérarchie, réside l'âme proprement dite, *neschamah*.

1. *Zohar*, II, fol. 23[b] ; t. III, p. 118.

« L'âme humaine, dit le *Zohar* [1], est désignée sous trois noms : Esprit vital *(nephesch)*, esprit intellectuel *(rouah)* et âme *(neschamah)*. Toutes les parties de l'âme se tiennent ensemble, bien que chacune d'elles réside dans une région différente du corps... Les trois parties de l'âme sont formées à l'exemple des Trois d'en haut, qui ne forment qu'une unité. *Nephesch* n'a point de lumière propre ; il a cela de commun avec le corps ; il ne sert celui-ci que pour le délecter et le nourrir. ... *Rouah* domine et éclaire *nephesch* ; celui-ci sert de piédestal à celui-là. *Neschamah* domine *rouah* et l'éclaire de lumière vivifiante. Voilà comment les trois parties de l'âme se tiennent ensemble à l'exemple d'en haut. »

« De même qu'il y a une hiérarchie dans le sacerdoce [2], il y en a également une dans l'esprit de l'homme. D'abord, il y a l'âme proprement dite *(neschamah)* ; ensuite, il y a l'esprit intellectuel *(rouah)* ; enfin, il y a l'esprit vital *(nephesch)*. L'âme doit dominer sur l'esprit intellectuel et celui-ci sur l'esprit vital. »

Lorsqu'Avicébron veut unir entre elles deux substances dont l'une est plus élevée que l'autre, il donne à la plus haute le nom de forme et à la plus basse le nom de matière ; pour les Péripatéticiens, d'ailleurs, et, en particulier, pour la *Théologie d'Aristote*, la matière est à l'égard de la forme comme la femelle à l'égard du mâle ; de même, dans la hiérarchie des substances, chaque terme, au gré des Kabbalistes, est uni au terme inférieur comme le mâle à la femelle ; ainsi en est-il de la *neschamah* à l'égard du *rouah*, du *rouah* à l'égard du *nephesch*.

« L'âme *(neschamah)*, dit le *Zohar* [3], émane d'une région supérieure et l'esprit intellectuel *(rouah)* d'une région inférieure ; ils s'unissent ensemble à la façon de l'union du mâle et de la femelle, et ce n'est qu'unis ensemble qu'ils luisent et qu'ils reflètent la lumière supérieure. Lorsqu'ils sont unis, ils sont appelés lumière *(ner)*...

» L'âme et l'esprit, voilà le mâle et la femelle ; ils ne projettent de lumière que quand ils sont unis ; séparés, ils n'ont point de lumière et ne portent pas le *ner*. »

Lorsqu'Avicébron plaçait dans l'homme trois âmes dont chacune jouait le rôle de forme à l'égard de celle qui se trouvait au-dessous d'elle, dont la plus humble était, à son tour, la forme du corps ; lorsque le Rabbin de Malaga inaugurait ainsi la théorie de la superposition des formes substantielles, dont la Chrétienté latine

1. *Zohar*, II, foll. 141^b et 142^a ; t. IV, pp. 48-49.
2. *Zohar*, II, fol. 95^a et 95^b ; t. III, p. 383.
3. *Zohar*, II, fol. 99^b ; t. III, p. 401.

devait disputer avec tant d'ardeur, il usait d'un langage emprunté au Péripatétisme pour exprimer une pensée néo-platonicienne ; c'est cette même pensée que les Kabbalistes formulaient, mais dans une langue moins précise et plus imagée.

Les trois âmes qui se superposent en l'homme ne sont pas si étroitement unies qu'elles ne se puissent dissocier même au cours de la vie.

« L'âme sainte *(neschamah)* se retire de l'homme trente jours avant la mort [1]... Qu'on ne croie pas que c'est seulement lorsque l'homme est mort que l'âme s'en sépare ; elle s'en sépare pendant qu'il est encore en vie ; l'âme ne prête plus sa lumière à l'esprit intellectuel et celui-ci ne prête plus sa lumière à l'esprit vital ; de là vient que l'homme perd son visage, parce qu'il n'est plus éclairé par l'âme... L'âme s'en retire, et du moment que l'esprit intellectuel n'éclaire plus l'esprit vital, celui-ci faiblit et le corps perd l'appétit ainsi que les autres désirs...

» Toutes les fois que l'homme tombe malade, la *neschamah* se sépare de lui, et le *rouah* cesse d'éclairer le *nephesch* jusqu'à ce que cet homme ait été jugé. Si l'homme se trouve digne, l'âme retourne à sa place et prête de nouveau sa lumière au corps ; sinon l'âme reste séparée du corps pendant les trente jours qui précèdent la mort, et l'homme perd son image... Aucun malade ne guérit sans avoir été, au préalable, jugé en haut. »

Il ne faut pas croire, d'ailleurs, que tout homme possède les trois âmes ; seuls, les prédestinés atteignent à ce degré de perfection.

« L'âme [2] est formée de trois degrés ; et c'est pour cela qu'à l'exemple du mystère suprême, elle a trois noms : *nephesch*, *rouah*, *neschamah*.

» *Nephesch* est. . le degré le plus infime de tous : *rouah* est un degré au-dessus de *nephesch*, pour dominer l'autre ; *neschamah* est le degré qui est au-dessus des autres et qui les domine ; c'est le degré sacré qui est au-dessus des autres.

» Ces trois degrés se trouvent chez les hommes qui ont mérité pour avoir servi leur Maître.

» D'abord, l'homme possède le *nephesch* qui le prépare à mener une vie sainte.

» Si l'homme s'en sert pour mener une bonne vie, on le gratifie du *rouah*, qui est un degré sacré au-dessus du *nephesch* et qui est accordé aux hommes de mérite.

1. *Zohar*, I, fol. 227a ; t. II, pp. 494-495.
2. *Zohar*, I, fol. 206a ; t. II, p. 424

» Quand, possédant *nephesch* et *rouah*, l'homme se consacre, de manière convenable, au service de son Maître, il reçoit la *neschamah*, degré suprême et sacré qui domine tous les autres. Pourvu de ce degré suprême et sacré, l'homme devient parfait de tous les côtés, au point d'être jugé digne du Monde futur. »

Distinctes par leur nature et leur rôle, les trois âmes de l'homme parfait, *nephesch*, *rouah* et *neschamah*, le sont également par leur origine.

Les âmes saintes, les *neschamoth*, préexistent, au sein du Monde des idées, à leur descente en ce bas Monde.

« Tous ceux qui conduisent les hommes dans les diverses générations [1] existent, en image, au ciel avant leur venue en ce monde. La tradition nous apprend que toutes les âmes des hommes étaient déjà gravées au ciel sous la forme des corps qu'elles étaient destinées à animer, et cela avant même qu'elles ne descendissent ici-bas. Tout ce qu'un homme apprend en ce monde, l'âme le savait déjà avant de venir ici-bas.

» Tout cela ne concerne que les âmes des justes qui aiment la vérité. Mais les âmes de ceux qui ne sont pas dignes en ce monde étaient déjà tenues à l'écart de Dieu avant leur descente ; elles pénétraient souvent dans l'abîme, et il leur tardait de venir en ce monde. Une tradition nous apprend que les âmes des hommes entêtés étaient déjà entêtées avant leur venue dans ce monde. »

Ce texte nous affirme deux propositions que d'autres textes vont confirmer :

« Certaines âmes restent longtemps en haut [2] avant que le Saint (béni soit-il !) les fasse descendre en bas. Une tradition nous apprend que dès la création du Monde, les âmes se tiennent en présence du Saint (béni soit-il !) où elles sont retenues jusqu'à l'heure de leur descente sur la terre...

» Les âmes des justes... le Saint (béni soit-il !) les avait présentes à l'esprit ; ces âmes sont destinées à descendre ici-bas dans le cours des générations. »

« Les âmes des justes [3] sont connues dans le Monde d'en haut même avant leur descente en ce bas monde. »

Les âmes des justes ont en haut des formes semblables à celles des corps qu'elles animent ici-bas.

Nous croyons, cependant, que si l'on veut éviter de flagrants désaccords entre les diverses parties de la doctrine des *Zohar*, cette

1. *Zohar*, III, fol. 61b ; t. V, p. 169.
2. *Zohar*, III, fol. 168a et 168b ; t. V, pp. 186-187.
3. *Zohar*, II, fol. 12a ; t. III, p. 53.

dernière proposition ne se doit pas entendre de l'âme *(neschamah)* pendant qu'elle réside dans le Monde d'en haut, mais de l'esprit rationnel *(rouah)* attendant, dans le Paradis d'en bas, sa venue dans notre monde ; ce que nous aurons à dire du sort de l'âme après la mort confirmera cette interprétation.

Étincelles émanées de la Lueur divine, les âmes vont descendre ici-bas ; cette descente a lieu au moment de l'union mystérieuse entre l'Époux et l'Épouse célestes. « Au moment [1] de l'union de l'Époux et de l'Épouse, toutes les âmes sortent du fleuve céleste qui constitue le *sort* d'en haut. » Suivons-les dans leur descente.

« Le Saint (béni soit-il) est caché dans trois mondes [2]. L'homme, qui a été fait à l'image de Dieu réside également dans trois mondes.

» Le premier monde est celui de la division, et l'homme s'y trouve et ne s'y trouve pas ; dès qu'on le veut regarder, il disparaît.

» Le second monde est celui qui est attaché au Monde supérieur ; c'est ce monde qui porte le nom de Paradis terrestre, parce que c'est par lui qu'on connaît le Monde d'en haut.

» Le troisième monde est le plus mystérieux et le plus caché de tous et nul être ne le connaît. »

Ce troisième monde, c'est le Monde d'en haut où, connues de Dieu seul, les âmes résidaient avant leur descente ici-bas. Le Monde de la division, c'est celui où l'homme mène sa vie éphémère. Entre ces deux mondes, se place le Paradis terrestre, Paradis d'en bas ou Éden.

« L'homme a péché [3] et a été chassé du Paradis de la terre que le Saint (béni soit-il !) a fait d'après le modèle du Paradis d'en haut. »

Lorsque les âmes des justes quittent le Monde supérieur, c'est dans ce Paradis d'en bas, qui en est l'image, qu'elles sont, tout d'abord, transportées.

« Le Paradis d'en haut [4] est un mystère suprême et l'intelligence n'est pas autorisée à en saisir l'essence. Le Paradis d'en bas aurait pu être révélé aux hommes, s'il n'était pas enchaîné au Paradis d'en haut, de sorte qu'une révélation sur le Paradis d'en bas aurait nécessairement divulgué les secrets de celui d'en haut qui ne sont connus que de Dieu seul...

» Le Point suprême projette une Lumière... Nul être ne peut

1. *Zohar*, I, foll. 207b et 208a ; t. II, p. 432.
2. *Zohar*, III, fol. 159a et 159b ; t. V, pp. 411-412.
3. *Zohar*, II, fol. 150a ; t. IV, p. 69.
4. *Zohar*, II, fol. 210b ; t. IV, p. 219.

supporter l'éclat de cette Lumière suprême. Le Point suprême ne peut être vu que par les rayons lumineux qui en jaillissent. Mais comme tous les êtres éprouvent un besoin irrésistible d'approcher du Point suprême, tel un affamé brûlant du désir de manger, les rayons jaillissant du Point suprême forment à leurs extrémités inférieures un autre point ; c'est le Point d'en bas.

» Le point d'en bas, c'est Élohim ; et pourtant, c'est la même Lumière qu'en haut, l'Infini. Ce mystère est connu des initiés.

» Le *fleuve qui sort de l'Éden* désigne les rayons qui unissent le point d'en haut au point d'en bas

» Les âmes émanent du Point d'en haut et sont charriées par ce fleuve jusqu'au Paradis d'en bas. »

« Au moment où l'âme descend pour venir en ce monde, elle pénètre d'abord dans le Paradis d'en bas[1]. ....

» Tous les esprits qui viennent en ce monde sont composés de mâle et de femelle ; chaque esprit quitte le ciel, mâle et femelle unis. Ce n'est qu'ici-bas que l'esprit mâle quitte l'esprit femelle. Si l'homme est digne, il retrouve l'autre moitié de son âme qui s'unit à la sienne ; c'est l'épouse prédestinée, à laquelle il s'unit pour ne former qu'une âme et qu'un corps......

» C'est à cause du péché d'Adam et de sa femme..... que l'âme se sépare en deux dès qu'elle arrive ici-bas, et elle reste séparée jusqu'au jour où il plaît au Saint (béni soit-il !) de faire l'union. Si l'homme est digne, on lui donne l'épouse prédestinée ; sinon, il en reste séparé, et elle est donnée à un autre dont elle a des enfants qui ne sont pas légitimes. »

Interrompons un instant cet exposé de la descente de l'âme ici-bas pour signaler un curieux rapprochement entre ce que nous venons d'entendre et une pensée chère à Jean Scot Érigène. Celui-ci fait aussi, de la distinction des sexes, une suite du péché d'Adam. « Si le premier homme n'avait pas péché, dit-il[2], sa nature n'éprouverait pas la partition en deux sexes. Il demeurerait d'une manière immuable dans ses raisons primordiales au sein desquelles il a été fondé à l'image de Dieu. » Lorsque à la fin du Monde, les hommes retourneront à leurs substances éternelles, la distinction des sexes disparaîtra de nouveau. « Dans la résurrection, le sexe sera supprimé[3], la nature deviendra une, elle sera seulement homme *(homo)*, comme il en eût été si l'homme n'eût point péché. »

1. *Zohar*, III, fol. 43ª et 43ᵇ ; t. V, pp. 120-121.
2. Joannis Scoti Erigenæ *De divisione naturæ* lib. II, cap. 6 [Joannis Scoti Erigenæ *Opera*. Accurante J. P. Migne (*Patrologiæ latinæ* t. CXXII), col. 532].
3. Joannis Scoti Erigenæ *Op. laud.*, lib. V, cap. 20 ; éd. cit., col. 893.

Ce rapprochement se joint à plusieurs autres qu'on peut faire entre les doctrines de l'Érigène et celles du *Zohar* : il est permis de soupçonner chez les rabbins qui ont rédigé ce livre, comme nous l'avons soupçonnée chez Avicébron, une certaine connaissance, directe ou indirecte, des pensées du Philosophe chrétien.

Mais sans insister plus longtemps à ce sujet, revenons à la description que la Kabbale nous donne de la descente des âmes humaines en ce monde.

« Ces âmes[1] descendent donc en bas pêle-mêle, les âmes mâles et les âmes femelles ensemble. Au moment du mariage, il faut que les âmes se retrouvent ; chaque âme mâle doit retrouver l'âme femelle qui était sa compagne avant sa descente sur la terre. »

Les deux âmes se séparent en entrant dans le Paradis terrestre où chacune va s'unir à un esprit rationnel *(rouah)*.

Ce Paradis, en effet, « est le séjour des esprits saints[2], aussi bien de ceux qui viennent en ce monde que de ceux qui n'y viennent pas.

» Les esprits destinés à descendre et à venir un jour en ce monde sont revêtus de corps et ont des visages semblables à ceux des corps qu'ils sont destinés à animer plus tard. Ces esprits-là restent là et contemplent la gloire de leur Maître jusqu'à leur venue dans ce Monde. »

« Les âmes[3], aussi bien celles qui ont été déjà revêtues d'un corps que celles qui sont destinées à l'être, sont présentes dans le Paradis terrestre ; toutes ont une forme semblable à celle des corps qu'elles animaient [ou qu'elles doivent animer] sur la terre..... L'âme qui anime le corps... prend l'empreinte du corps ; la forme du corps, tant que l'homme vit ici-bas, constitue les traits en relief, alors que la forme de l'âme constitue les traits en creux. Mais quand l'âme est séparée du corps, ses traits, qui étaient auparavant en creux, se transforment en relief, en sorte que sa forme est exactement semblable à celle du corps qu'elle avait animé ici-bas et qui exerçait sur elle l'effet d'un cachet. »

Comment devons-nous concevoir ce « corps du Paradis[4] dont l'esprit était revêtu avant sa venue dans ce monde » ?

« Dans ce Paradis[5], existent toutes les images des êtres d'en

1. *Zohar*, I, fol. 208[a] ; t. II, p. 432.
2. *Zohar*, II, fol. 150[a] ; t. IV, p. 70.
3. *Zohar*, II, fol. 11[a] ; t. III, p. 48.
4. *Zohar*, II, fol. 150[a] ; t. IV, p. 70.
5. *Zohar*, II, fol. 150[a] ; t. IV, p. 69.

haut et d'en bas. » En particulier, les quatre éléments dont se compose notre corps y ont leurs modèles ; ces modèles de nos éléments matériels sont quatre souffles, quatre vents.

« De même[1] que le corps ici-bas est composé d'éléments des quatre points cardinaux, et de même que la forme du corps est formée de ces éléments, de même, au Paradis, l'âme est formée des quatre vents qui soufflent au Paradis. L'enveloppe dont l'âme y est revêtue est formée de ces quatre vents. Aussi cette enveloppe donne-t-elle à l'âme la même forme qu'avait le corps sur la terre. Sans ces quatre vents, qui constituent l'air du Paradis, l'âme n'aurait aucune forme, car elle n'aurait aucune enveloppe. Ces quatre vents sont noués l'un à l'autre et donnent la matière à l'enveloppe de l'âme, comme les quatre éléments de la terre fournissent la matière du corps. »

Nous savons maintenant comment l'âme et l'esprit rationnel, unis à ce corps paradisiaque, attendent dans l'Éden le moment de paraître sur la terre. « Quand arrive l'heure de quitter cet endroit[2], ces esprits se dépouillent des corps dont ils étaient revêtus au Paradis et s'enveloppent de corps terrestres formés d'une goutte de liquide puant. »

Nous avons décrit la venue en ce monde des diverses parties de l'âme humaine ; la mort ramènera chacune d'elles au lieu d'où elle est issue.

« *Nephesch*[3] demeure à côté du corps jusqu'au moment où celui-ci est décomposé sous la terre : c'est cette partie de l'âme qui parcourt souvent ce bas monde et qui va trouver les vivants pour s'enquérir de leurs douleurs, et quand les vivants ont besoin d'une grâce, elle prie pour eux.

» *Rouah* pénètre dans l'Éden d'en bas où il prend la figure que le corps avait ici-bas, à l'aide d'une enveloppe qu'il y entoure. Il y jouit du bonheur du Jardin....

» La *neschamah* remonte immédiatement dans les régions d'en haut d'où elle émane... Elle ne descend jamais plus ici-bas, car elle est composée du Monde d'en haut et de celui d'en bas.

» Tant qu'elle n'est pas arrivée à sa place, où elle est attachée au Trône sacré, *rouah* ne peut pénétrer dans l'Éden d'en bas et *nephesch* ne trouve pas de repos près du corps. Dès qu'elle est arrivée à sa place, toutes les autres parties de l'âme se trouvent

1. *Zohar*, II, fol. 13^b ; t. III, pp. 59-60.
2. *Zohar*, II, fol. 150^a ; t. IV, p. 70.
3. *Zohar*, II, fol. 141^b ; t. IV, pp. 48-49.

en repos... Ainsi toutes les parties de l'âme sont en peine jusqu'à ce que la *neschamah* se trouve à sa place en haut...

» Tant que la partie supérieure de l'âme n'est pas arrivée à la place qui lui est assignée, la seconde ne peut pas pénétrer dans le Paradis d'en bas et la troisième ne trouve pas de repos dans la tombe. *Nephesch* reste dans la tombe tant qu'il y a des os. »

Voici donc *neschamah* dans le Monde d'en haut, *rouah* dans le Paradis terrestre, *nephesch* dans la tombe, près des restes du corps. Ne croyons pas, cependant, que ces trois parties de l'âme demeurent sans cesse disjointes.

« Tous les sabbats [1], les jours de fête et les premiers de chaque mois *(néoménies)* les esprits intellectuels montent, couronnés, en haut, [au Paradis supérieur], où le Saint (béni soit-il !) les traite comme il traite les âmes *(neschamoth)*... afin qu'on ne croie pas que le Saint (béni soit-il !) délaisse l'esprit intellectuel *(rouah)* pour ne s'occuper que de l'âme *(neschamah)*. »

Dans l'Éden d'en bas, « *rouah* [2] prend la figure du corps qu'il avait ici-bas, à l'aide d'une enveloppe qui l'y entoure... Les jours de sabbat, de néoménie et de fête, il remonte dans les régions supérieures ; mais il revient ensuite à sa place. »

« Le sabbat et les jours de fête [3], les esprits se dépouillent de leurs enveloppes et montent dans la région supérieure pour y jouir de la contemplation de la gloire de leur Maître. »

Cette glorification de l'esprit intellectuel s'accompagne d'une glorification de l'esprit vital et du corps lui-même.

« Alors que *neschamah* [4] reçoit la couronne sacrée et que *rouah* remonte dans les régions supérieures, ce qui a lieu les jours de sabbat, de néoménie et de fête, *nephesch* ranime dans la tombe les os qui reprennent la forme que le corps avait durant son séjour sur la terre. Ce corps ainsi ranimé monte en haut et chante les louanges du Saint (béni soit-il !)... Si l'œil était autorisé à voir ce qui se passe dans la nuit du sabbat, de néoménie et des fêtes, on apercevrait au cimetière des ombres, ayant la forme des corps, qui louent le Saint (béni soit-il !)...

» Le *nephesch* qui trouve du repos est accueilli par *Idoumiam* et ses cohortes qui lui ouvrent les portes du Paradis et lui font voir la gloire des justes ainsi que la gloire de son propre *rouah*. Le *nephesch* s'attache alors à son *rouah* et l'entoure comme un

1. *Zohar*, II, fol. 97^b ; t. III, p. 391.
2. *Zohar*, III, fol. 141^b ; t. IV, p. 48.
3. *Zohar*, III, fol. 156^b ; t. IV, p. 89.
4. *Zohar*, III, fol. 142^a et 142^b ; t. IV, pp. 49-51.

vêtement, et c'est ainsi qu'il apprend les choses de l'autre monde.

» Et quand *rouah* monte pour recevoir la couronne de la *neschamah* d'en haut, *nephesch* s'attache à lui et en reçoit la lumière comme la Lune reflète celle du Soleil. Pendant que *rouah* s'attache à sa *neschamah*, celle-ci s'attache à la Fin de la Pensée qui constitue le mystère du *Nephesch* d'en haut ; celui-ci, à son tour, s'attache au *Rouah* d'en haut, et celui-ci s'attache à la *Neschamah* d'en haut, et celle-ci, enfin, s'attache à l'Infini. C'est ainsi que le repos règne partout en haut et en bas. »

La chaîne qui commence par l'union des divers degrés de l'âme humaine se poursuit et s'achève par l'union des hypostases de Dieu.

Ces voyages de l'âme, qui descend et remonte, qui s'entoure, pour descendre d'enveloppes de plus en plus grossières, qui les délaisse les unes après les autres lorsqu'elle remonte, offrent plus d'un trait de ressemblance avec les migrations de l'âme telles que Proclus les avait décrites.

Au gré de la Στοιχείωσις θεολογική, chaque âme partielle (μερικὴ ψυχή) descend [1] une infinité de fois dans le Monde de la génération ; une infinité de fois, elle remonte vers l'Un, afin de se conjoindre à l'âme céleste et indivise dont elle procède ; ces alternatives de descente et d'ascension se font suivant un rythme périodique.

Pour descendre dans le Monde inférieur, l'âme partielle est pourvue [2] d'un véhicule (ὄχημα) que fabrique pour elle une cause immobile, un être céleste. Ce véhicule est éternel [3], indivisible par essence, immatériel, impassible. Proclus le nomme [4] un corps éternel (ἀΐδιον σῶμα). « Toute âme possède donc le corps éternel qu'elle a, tout d'abord, reçu en partage. »

A l'âme qui se dispose à descendre ici-bas, ce véhicule ne suffit pas. « Le véhicule de toute âme partielle [5] se revêt, pour descendre, de tuniques de plus en plus matérielles... L'âme, de son côté, descend en cessant d'être purement raisonnable, en s'emparant des vies dénuées de raison. — Πάσης μερικῆς ψυχῆς τὸ ὄχημα κάτεισι μὲν προσθέσει χιτώνων ἐνυλοτέρων.... Καὶ γὰρ ἐκείνη κάτεισι μὲν ἀλόγως, ἀλόγους προσλαβοῦσα ζωάς. » Pour remonter, elle rejette

1. ΠΡΟΚΛΟΥ ΔΙΑΔΟΧΟΥ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΥ Στοιχείωσις θεολογική, CCVI. Éd. Francofurti ad Mœnum, 1822, pp. 308-311. Éd. adjointe à : Plotini *Enneades*, Firmin-Didot, Parisiis, 1855, p. CXVI.
2. Procli *Op. laud.*, CCVII ; éd. 1822, pp. 310-311 ; éd. 1855, p. CXVI.
3. Procli *Op. laud.*, CCVIII ; éd. 1822, pp. 310-311 ; éd. 1855, p. CXVI.
4. Procli *Op. laud.*, CCVII ; éd. 1822, pp. 310-311 ; éd. 1855, p. CXVI.
5. Procli *Op. laud.*, CCIX ; éd. 1822, pp. 312-313 ; éd. 1855, p. CXVI.

toutes ces puissances génératrices ; en même temps, son véhicule se dépouille de tous les manteaux matériels qu'il avait revêtus, il revient à sa forme première ; ainsi l'état de ce véhicule correspond toujours à celui de l'âme qu'il porte. »

Pendant la vie de l'âme ici-bas, nous voyons le corps changer de grandeur et de figure ; gardons-nous d'attribuer ces changements au véhicule [1]. « Le véhicule apparenté à une âme a toujours même grandeur et même figure. S'il paraît tantôt plus grand et tantôt plus petit, si sa figure ne reste pas semblable à elle-même, cela provient de corps étrangers qui s'unissent à lui ou s'en séparent. Puisqu'il tient son essence d'une cause immobile, il est évident que sa grandeur et sa figure lui sont également assignées par cette cause, et que l'une et l'autre sont invariables... Si donc il nous paraît tantôt de telle figure et tantôt de telle autre, tantôt de telle grandeur et tantôt de telle autre, c'est par l'effet de corps étrangers que les éléments matériels lui adjoignent, puis lui enlèvent. »

De cette théorie de Proclus, se rapprochent maints passages du *Zohar*, soit de ceux que nous venons de commenter, soit de ceux qu'il nous faut maintenant étudier.

De la théorie kabbalistique de l'âme humaine, nous avons retracé les traits principaux ; à cette esquisse, il faudrait maintenant, pour être complet, ajouter une foule de détails ; parmi ces détails, il en est un bon nombre qui ont pour objet d'expliquer certaines prescriptions religieuses de la Loi, tels les préceptes relatifs au lévirat ; il en est aussi qui viennent compliquer encore le système formé par le *nephesch*, le *rouah* et la *neschamah*.

De ces complications, l'une des plus étranges est expliquée dans le passage suivant [2] :

« Toutes les âmes saintes et supérieures que le Saint (béni soit-il !) a destinées à descendre en ce bas monde, en attendant l'heure fixée pour la descente, quittent, à des époques déterminées, la région supérieure qui est leur résidence, et descendent dans le Paradis pour s'y délecter. Là elles rencontrent les âmes des prosélytes ainsi que d'autres âmes inférieures, lesquelles, une fois revenues de la terre, ne peuvent s'élever plus haut que le Paradis. Les âmes supérieures s'emparent alors de ces âmes et s'en font des enveloppes. Chaque âme supérieure se trouve enveloppée, comme d'un habit, d'une âme inférieure. Cependant, elle

1. Procli *Op. laud.*, CCX ; éd. 1822, pp. 314-315 ; éd. 1855, p. CXVII.
2. *Zohar*, II, fol. 98[b] ; t. III, pp. 396-397.

ne garde l'enveloppe que durant son séjour au Paradis ; mais elle en est dépouillée toutes les fois qu'elle quitte le Paradis pour monter dans la région supérieure, car, dans cette région, les âmes supérieures ne peuvent pas conserver leurs enveloppes. Ainsi les âmes supérieures ne peuvent descendre dans le Paradis qu'entourées d'une enveloppe ; et ce sont les âmes inférieures, celles qui ne peuvent jamais s'élever au-dessus du Paradis, qui leur servent d'enveloppes...

» L'âme supérieure ne peut entrer dans un corps que lorsqu'elle est enveloppée préalablement d'une âme inférieure, laquelle lui sert en quelque sorte de nourriture. Quand le profane regarde un homme, il n'en voit que le corps ; le sage aperçoit aussi l'enveloppe de l'âme ; quant à l'âme même, Dieu seul la connaît. »

Ce n'est donc pas assez que le corps d'un homme serve de logis à trois âmes, la *neschamah*, le *rouah* et le *nephesch ;* la *neschamah* qui anime ce corps n'a pas seulement pour subordonné le *rouah* qui lui est propre ou, comme dit parfois le *Zohar*, son *esprit originel ;* elle a encore sous sa dépendance un *esprit occasionnel*, c'est-à-dire une âme qui, dans une vie antérieure, n'avait pas mérité la plénitude du salut.

Mais voici que cet assemblage d'âmes va se compliquer encore davantage.

« De ce qui précède, il résulte [1] que, lorsque l'âme supérieure descend de la région supérieure pour venir en ce bas monde, elle traverse le Paradis inférieur où elle accroche l'âme inférieure qui ne peut pas monter plus haut. Elle descend donc sur la terre revêtue de son esprit originel ainsi que de l'âme inférieure.

» En même temps qu'elle est revêtue de son esprit originel, l'âme supérieure arrive sur la terre avec un autre esprit occasionnel ; mais celui-ci ne peut pas entrer dans le corps qu'anime l'âme supérieure. Ainsi l'esprit occasionnel qui, jadis, avait animé un corps, et qui a disparu de ce bas monde sans avoir été purifié au préalable, c'est-à-dire sans avoir accompli sa mission sur terre, l'esprit occasionnel, disons-nous, erre dans l'immensité de l'espace sans pouvoir trouver de repos nulle part ; il roule ainsi d'un bout de l'Univers à l'autre, telle une pierre de fronde, jusqu'à l'heure où il rencontre un autre esprit qui lui procure la rédemption. »

Cet *esprit rédempteur*, qu'est-il à l'égard de l'esprit occasionnel ? Nous nous souvenons [2] que les âmes supérieures, les *neschamoth*, ont été créées par couples ; chaque couple est descendu indivis

1. *Zohar*, II, fol. 99b ; t. III, pp. 401-402.
2. Vide supra, p. 156.

jusqu'au Paradis terrestre ; là seulement, l'âme mâle et l'âme femelle ont été dissociées. Cette *neschamah*, donc, qui a démérité et qui est maintenant réduite au rôle d'esprit occasionnel, a, dans le monde des âmes, une *neschamah* conjointe ; c'est celle-ci qui sera, pour celle-là, l'esprit rédempteur.

« Cet esprit rédempteur n'est autre que l'esprit conjoint. Comme ces deux esprits sont sortis unis de la région céleste, il est naturel que l'un des conjoints ait pitié de l'autre quand il est en détresse. »

Le couple de l'esprit rédempteur et de l'esprit occasionnel obtiendra ce qui était refusé à ce dernier lorsqu'il était seul. Ce couple va servir d'enveloppe à la *neschamah* qui descend sur terre pour la première fois afin d'animer un corps nouveau ; avec l'esprit originel de cette *neschamah*, l'esprit rédempteur et l'esprit occasionnel vont s'attacher au *nephesch* du corps nouveau.

Ainsi ce corps nouveau « est souvent animé de trois esprits [1] ; d'abord celui du conjoint qui attire l'âme de son époux ou épouse en détresse ; ensuite, l'esprit errant ; enfin l'esprit originel de l'âme nouvelle dont ce corps est jugé digne... A l'heure de la résurrection, les esprits des deux conjoints retourneront dans leurs premiers corps. Quant au corps nouvellement formé, il sera animé par l'esprit originel de l'âme nouvelle dont ce corps a été jugé digne. »

Toutes ces superpositions et juxtapositions d'âmes qui tantôt se séparent et, tantôt, se réunissent ne satisfont pas encore les Kabbalistes. A toutes ces âmes, à tous ces esprits qu'ils supposent en un même homme, ils associent encore un être qu'ils laissent singulièrement vague et mal défini, et qu'ils nomment l'*image* ou la *figure* de cet homme.

Cette image se trouvait associée à la *neschamah*, dans le Monde supérieur, au moment où la conception de l'homme a déterminé la descente de l'âme dans le Monde inférieur.

« L'esprit [2] descend alors accompagné d'une image ; cette image accompagnait déjà l'esprit en haut au moment de la conception, et c'est avec la même image que l'esprit descend en ce monde.

» Tant que cette image se tient près de l'homme, celui-ci peut subsister sur la terre...

» L'image sainte se tient toujours au-dessus de l'âme, jusqu'à ce qu'elle vienne en ce monde. Dès qu'elle arrive en ce monde,

1. *Zohar*, II, fol. 100ª ; t. III, p. 404.
2. *Zohar*, III, fol. 43ª ; t. V, pp. 119-120.

l'image s'associe à elle et croît avec elle... Les jours de l'homme dépendent de cette image. »

En effet, trente jours avant la mort, nous l'avons vu [1], la *neschamah* délaisse le moribond et, en même temps, l'homme perd sa figure.

Après la mort de l'homme, que devient cette figure? Sans doute, elle retourne dans le Monde supérieur où elle se tient au-dessus de la *neschamah*, comme elle le faisait avant que celle-ci ne descendît sur la terre. Il n'est exception à cette règle que pour l'homme qu'un acte de colère a voué aux démons : « Quand un tel homme approche de sa fin [2], le mauvais esprit qui s'était attaché à lui chaque jour vient et s'empare de l'image céleste dont son âme était accompagnée dès l'heure où il avait été conçu dans le sein de sa mère. L'esprit emporte cette image et l'homme en reste privé pour toute l'éternité. Quand son âme privée de l'image quitte le corps, tous les êtres célestes en concluent qu'elle est repoussée de partout. »

L'image ou figure de l'homme dont nous parlent ces textes-là est peut-être identique à la force céleste auquel celui-ci [3] fait allusion :

« Les forces célestes sont pour les âmes ce que les âmes sont ici-bas pour les corps. Les âmes, à leur retour dans la région céleste, seront animées de forces célestes aussi supérieures à elles qu'elles-mêmes l'étaient aux corps. »

Si ce rapprochement est fondé, il jette quelque jour sur la mystérieuse nature de l'image. Rappelons-nous, en effet, que ces forces célestes supérieures aux âmes sont, pour le *Zohar* [4], des anges ; l'image, alors, nous apparaîtra comme une sorte d'ange gardien préposé à chaque homme.

Tout ce que le Néo-platonisme des Hellènes et des Arabes a dit de l'âme humaine nous surprend par deux caractères ; cette doctrine ne tient aucun compte de l'individualité humaine, car elle morcelle l'âme de chacun de nous et la compose de plusieurs âmes plus ou moins séparables ; cette doctrine ne tient aucun compte de l'irréductible indépendance de chaque individu humain, car elle fond les raisons des hommes divers dans une seule Intelligence active.

Dans le premier travers, la Kabbale s'est jetée plus pleinement

1. Vide supra, p. 153.
2. *Zohar*, III, fol. 43a ; t. V, p. 120.
3. *Zohar*, I, fol. 186b ; t. II, p. 337.
4. Vide supra, p. 117.

encore que le Néo-platonisme des Hellènes et des Arabes ; dans l'âme de l'homme elle a distingué un nombre plus grand encore de parties distinctes, et elle les a supposées plus complètement dissociables. Dans le second travers, elle a également donné, bien que d'autre manière ; elle n'a pas enseigné, du moins explicitement, que toutes les âmes humaines se venaient confondre en une âme unique, mais elle a voulu que les âmes de deux ou trois hommes différents pussent, soudées entre elles, cohabiter dans un même corps.

Ce sera le propre de la Théologie catholique de lutter contre ces doctrines et de défendre l'individualité comme l'indépendance de la personne humaine ; au XIII[e] siècle, au XIV[e] siècle, nous la verrons condamner tantôt ceux qui tentent de superposer, en un même homme, plusieurs âmes distinctes, et tantôt ceux qui cherchent à réunir toutes les raisons humaines dans une seule Intelligence active. Elle se séparera, par cette double lutte, de tous les Néo-platonismes.

XII

CONCLUSION

Ce que nous avons exposé de la doctrine kabbalistique n'en est, peut-on dire, que le squelette ; pour reproduire exactement ce que fut cette doctrine, il faudrait recouvrir ce squelette d'une chair opulente ; aux auteurs du *Zohar*, il faudrait emprunter la fécondité tout orientale de leur imagination et revêtir d'ornements somptueux, aux chatoyantes complications, les enseignements que nous avons présentés avec sécheresse. Sur ces enseignements, nous verrions alors se greffer de nouvelles théories où la pensée philosophique s'enveloppe du mystère des symboles et du charme de la poésie ; telle est la théorie des dix *Sephiroth*, qui tient si grande place dans la Kabbale, et dont nous n'avons soufflé mot.

Entre la philosophie kabbalistique, dont nous avons tenté de mettre à nu les idées essentielles, et d'autres philosophies, certaines ressemblances sautent aux yeux les moins clairvoyants. Telle théorie du *Zohar* est toute semblable à une théorie correspondante développée par le Néo-platonisme hellénique ou latin ; ainsi en est-il, par exemple, de la théorie des quatre éléments et de leurs combinaisons. Certains enseignements des rabbins imitent

à s'y méprendre les dogmes de l'Église catholique ; si voisines du Christianisme sont leurs pensées sur la divine Trinité et sur la création que, parmi les Juifs, l'étude du *Zohar* a déterminé de nombreuses et fréquentes conversions au Catholicisme [1].

Faut-il, avec Ad. Franck, juger que ces étroites ressemblances ne sont pas la marque d'une mutuelle influence entre les doctrines qu'elles rapprochent? Que les auteurs du *Zohar* ont tout ignoré du Néo-platonisme alexandrin? Qu'à l'enseignement orthodoxe de l'Église catholique, ils n'ont pas fait d'emprunt? Que les seules sectes plus ou moins apparentées au Christianisme dont il les faille rapprocher sont les Gnostiques et les Nazaréens? Enfin que tout ce qui, dans leurs idées, n'est pas proprement et authentiquement juif leur vient d'Orient et leur est inspiré par l'esprit de l'*Avesta?* Une semblable thèse nous paraît avoir quelque chose d'une gageure.

L'influence directement exercée par le Plotinisme sur certaines pensées du *Zohar* nous semble difficile à nier. Ce que les rabbins kabbalistes ont dit de l'amour est trop conforme à l'enseignement de Denys, ce qu'ils ont enseigné sur l'existence idéale du Monde en Dieu, sur la création des choses par le Verbe rappelle de trop près la philosophie de Saint Augustin et de l'Érigène, leur doctrine de la Trinité s'efforce trop visiblement de s'assimiler les définitions des conciles, pour que la doctrine chrétienne n'ait pas eu sa part dans la formation de leur Théologie.

Mais au delà de cette affirmation, que le sentiment nous dicte sans que la raison critique nous permette de la justifier par le détail, il est malaisé de pousser. Nous ignorons trop complètement le nombre, la nature, la date des diverses pièces qui ont été soudées, remaniées, commentées en vue de composer le *Zohar;* nous ne saurions dire à quel moment ni par quelle voie les pensées néo-platoniciennes ou chrétiennes ont pu s'infiltrer dans cet édifice.

En 1409, le rabbin Moïse Botril disait, dans son commentaire sur le *Sepher ietzirah* [2] : « La Kabbale n'est pas autre chose qu'une philosophie plus pure et plus sainte ; seulement le langage philosophique n'est pas le même que celui de la Kabbale. »

Des propositions bien différentes peuvent exprimer, en effet, une même pensée. S'agit-il de déclarer que deux substances, dont l'une est supérieure à l'autre, s'associent pour ne plus former qu'un seul être? Le *Zohar* fait appel à des comparaisons variées.

1. Ad. Franck, *La Kabbale*, 3e éd., pp. 255-256.
2. Cité par Ad. Franck, *La Kabbale,* 3e éd., p. 95.

A l'égard de la substance inférieure, la substance supérieure est comme le cerveau à l'égard des méninges qui l'entourent, comme le corps à l'égard de l'habit qui l'enveloppe, ou bien encore comme l'époux à l'égard de l'épouse. A ces images qu'exprime le langage courant, la Philosophie substituerait des termes plus techniques ; aimant à se servir de la langue d'Aristote pour exprimer des pensées étrangères au Péripatétisme, Ibn Gabirol dirait que la substance supérieure est, à l'égard d'une substance inférieure, comme une forme à l'égard d'une matière. Mais sous ces mots divers, un esprit quelque peu perspicace reconnaîtrait la même idée.

Ainsi suffit-il bien souvent d'une sorte de traduction pour faire apparaître une ressemblance profonde entre la doctrine du *Zohar* et la doctrine d'Avicébron ; sur la trinité de Dieu, sur la création du Monde, sur la constitution de l'âme humaine, les deux doctrines enseignent à peu près les mêmes propositions, mais ce que celle-ci s'efforce de rendre clair à la raison en s'aidant des termes philosophiques du Péripatétisme, celle-là, par de poétiques figures, le fait briller aux yeux de l'imagination.

Comment faut-il expliquer cette étroite ressemblance entre l'enseignement des Kabbalistes et la philosophie d'Avicébron ?

Elle peut tenir, tout d'abord, aux sources communes où celui-ci et ceux-là ont également puisé. Nous avons, par exemple, reconnu de part et d'autre l'influence exercée par un traité faussement attribué à Empédocle [1].

Cette explication suffit-elle ? Ne convient-il pas, en outre, d'admettre quelque action directe ? Mais si l'on veut invoquer une telle action, dans quel sens la faut-il diriger ? Ibn Gabirol était-il instruit de la Kabbale, ou bien, au contraire, les auteurs du *Zohar* avaient-ils lu le *Fons vitæ* ? La réponse à cette question dépend essentiellement de l'opinion qu'on professe touchant l'ancienneté relative de ces deux ouvrages.

S. Munk [2], au gré de qui nombre de passages du *Zohar* ne sont pas antérieurs au XIIIe siècle, voit volontiers, dans les Kabbalistes, des disciples du Rabbin de Malaga. Plus justement peut-être pourrait-on dire que le lent travail de compilation et de retouches successives qui a produit le *Zohar* avait commencé longtemps avant Ibn Gabirol et n'a pris fin qu'après lui ; Avicébron a donc pu subir l'influence de la Kabbale et les Kabbalistes, à leur tour, se mettre à l'école de leur grand coreligionnaire.

1. Vide supra, pp. 121-122.
2. S. Munk, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, pp. 275-290.

Les doctrines d'Avicébron ont exercé un puissant attrait sur plusieurs philosophes juifs.

L'auteur du *Fons vitæ* est cité à plusieurs reprises par le rabbin Joseph ben Zaddik [1], qui mourut en 1149. Il était grandement admiré [2] par Moïse ben Jacob ben Ezra de Grenade, qui florissait dans la première moitié du XIIe siècle ; Moïse ben Ezra s'inspire souvent de lui dans son traité de philosophie intitulé *Arougath habosem*. Le célèbre Abraham ben Ezra [3] fait également, dans divers passages de ses commentaires sur la Bible, l'éloge d'Ibn Gabirol.

Il est vrai que la parenté des doctrines kabbalistiques avec les dogmes chrétiens scandalisait parfois les Juifs soucieux de la pureté de leur foi [4] ; à plus forte raison ceux-ci devaient-ils éprouver de vives inquiétudes lorsqu'ils reconnaissaient, dans la *Source de vie*, l'union de cette inspiration chrétienne avec des doctrines issues de cette philosophie hellénique, qu'exécrait de tout Juif orthodoxe.

Ce n'est pas, bien au contraire, la haine de la philosophie grecque qui, contre les enseignements du *Fons vitæ*, irrita le célèbre Abraham ben David ha-Lévi, martyrisé à Tolède en 1180. Abraham ben David « compose [5], en 1160, sous le titre de *La foi sublime*, un traité de Théologie où il cherche à mettre d'accord la Religion juive avec la Philosophie aristotélique. C'est en qualité de Péripatéticien et de théologien orthodoxe qu'il attaque avec beaucoup d'amertume l'auteur de la *Source de vie*...

» Cette critique amère d'Abraham ben David contribua peut-être à discréditer de plus en plus parmi les Juifs la philosophie d'Ibn Gabirol. »

Au XIIIe siècle, un seul rabbin semble se soucier encore des doctrines d'Avicébron ; Schem-Tob ben Falaquéra a, comme nous l'avons vu, résumé avec une grande fidélité la *Source de vie* ; de plus [6], dans le commentaire qu'il a composé sur le *Guide des égarés* de Maïmonide, et qu'il a intitulé *Moré ha-Moré (Le guide du Guide)*, il a fréquemment cité l'ouvrage dont il avait composé des extraits.

1. MAX DOCTOR, *Die Philosophie der Josef (ibn) Zaddik, nach ihren Quellen, insbesondere nach ihren Beziehungen zu den lauteren Brüdern und zu Gabirol* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. II, Heft II, Münster, 1895).
2. S. MUNK, *Op. laud.*, pp 262-266.
3. S. MUNK, *Op. laud.*, p. 266.
4. AD. FRANCK, *La Kabbale*, 3e éd., pp. 256-257.
5. S. MUNK, *Op. laud.*, pp. 268-274.
6. S. MUNK, *Op. laud.*, p. 274.

Mais les efforts d'Ibn Falaquéra ne purent, vers la doctrine d'Ibn Gabirol, ramener l'attention des penseurs juifs ; le *Moré Nebouchim* de Moïse ben Maimoun venait de leur révéler une nouvelle philosophie, celle d'Ibn Sinà ; c'est de cette seule philosophie que les rabbins d'Israël, désormais, se montreront soucieux, soit pour l'adopter, soit pour la combattre ; or le *Moré Nébouchim* ignore la Kabbale et ne prononce même pas le nom d'Ibn Gabirol.

CHAPITRE VII

MOÏSE MAÏMONIDE ET SES DISCIPLES

I

LA PHILOSOPHIE DE MOÏSE MAÏMONIDE

« Ce n'est qu'indirectement[1], par l'impulsion nouvelle qu'il donna aux études juives, que Maïmonide fonda chez ses coreligionnaires l'autorité d'Ibn Rochd. Maïmonide et Ibn Rochd puisèrent à la même source, et, en acceptant chacun de leur côté la tradition du Péripatétisme arabe, arrivèrent à une Philosophie presque identique... Pour qu'une telle doctrine pût s'appeler Averroïsme, il n'y manquait que le nom d'Averroès. »

Ces lignes sont d'Ernest Renan. De la position prise en Philosophie par Maïmonide, on pourrait malaisément donner une plus fausse idée.

Demandons à Maïmonide lui-même de nous décrire cette position.

Il nous dira, tout d'abord[2], dans quelles limites il est disposé à recevoir l'autorité d'Aristote :

« Je te dirai en thèse générale... : Tout ce qu'Aristote a dit sur tout ce qui existe au-dessous de la sphère de la Lune, jusqu'au centre de la Terre, est indubitablement vrai ; et personne ne saurait s'en écarter, si ce n'est celui qui ne le comprend pas ou bien celui qui a, d'avance, adopté des opinions erronées et qui veut repousser les objections qui renversent ses opinions erronées. Mais à partir de la sphère de la Lune et au-dessus, tout ce qu'en dit Aristote ressemble, à peu de choses près, à de simples conjectures ; et à plus forte raison, ce qu'il dit de l'ordre des Intelligences, ainsi que quelques-unes de ces opinions métaphysiques

1. Ernest Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, pp. 141-142.

2. *Le Guide des Egarés, Traité de Théologie et de Philosophie par* Moïse ben Maimoun *dit* Maïmonide. *Traduit et annoté par* S. Munk. Deuxième partie, chapitre XXII. Tome deuxième, Paris, 1861, pp. 179-180.

qu'il adopte, sans pouvoir les démontrer, mais qui renferment de grandes invraisemblances, des erreurs évidentes et manifestement répandues parmi les nations, et de mauvaises doctrines qui se sont divulguées.

» Il ne faut pas me critiquer pour avoir fait ressortir les doutes qui s'attachent à son opinion. Est-ce bien par des doutes, me diras-tu, qu'on peut détruire une opinion ou établir l'opinion opposée ? Certes, il n'en est point ainsi ; mais nous agissons avec ce Philosophe comme ses sectateurs nous ont recommandé d'agir avec lui. En effet, Alexandre a déjà exposé que, toutes les fois qu'une chose n'est pas susceptible d'être démontrée, il faut poser (successivement) les deux hypothèses contraires, voir quels sont les doutes qui s'attachent à chacun des deux cas opposés, et admettre celui qui offre le moins de doutes... Et c'est là que ce nous avons fait. Après qu'il nous a été avéré que, dans la question de savoir si le Ciel est né ou éternel, aucune des deux hypothèses opposées ne saurait être démontrée, et après avoir exposé les doutes inhérents à chacune des deux opinions, nous t'avons montré que l'opinion de l'éternité du Monde est celle qui offre le plus de doutes et qu'elle est très dangereuse pour la croyance qu'il faut professer à l'égard de Dieu. »

En face de la Métaphysique d'Aristote, l'attitude sceptique et critique de Maïmonide ressemble-t-elle le moins du monde à l'attitude servilement admiratrice d'un Averroès ?

Ce n est pas, tant s'en faut, que le docte Rabbin veuille s'engager dans la voie suivie par les Motékallémîn musulmans et travailler, comme Al Gazâli, à la destruction de la Philosophie ; loin de là. La position qu'il va prendre à l'égard de ces théologiens, il la détermine[1] aussi nettement que celle d'où il veut considérer la Philosophie d'Aristote : « Quant aux Andalous de notre communion, ils sont tous attachés aux paroles des Philosophes et penchent vers leurs opinions, en tant qu'elles ne sont pas en contradiction avec un article fondamental de la Religion ; et tu ne trouveras point qu'ils marchent, sous un rapport quelconque, dans la voie des *Motékallémîn* C'est pourquoi, dans le peu de choses qui nous reste de leurs auteurs modernes, ils suivent, sous beaucoup de rapports, à peu près le système adopté dans ce traité.

» Il faut savoir que tout ce que les Musulmans, tant Motazales qu'Ascharites, ont dit sur les sujets en question, ce sont des opi-

1. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Première partie, ch. LXXI ; trad. S. Munk, t. I, pp. 338-349.

nions fondées sur certaines propositions, lesquelles sont empruntées aux écrits des Grecs et des Syriens, qui cherchaient à contredire les opinions des philosophes et à critiquer leurs paroles. Et cela pour la raison que voici : Lorsque l'Église chrétienne, dont on connaît la profession de foi, eut reçu dans son sein ces nations, parmi lesquelles les opinions des philosophes étaient répandues, — car c'est d'elles qu'est émanée la Philosophie, — et qu'il eut surgi des rois qui protégeaient la Religion, les savants de ces siècles, parmi les Grecs et les Syriens, virent qu'il y avait là des assertions avec lesquelles les opinions philosophiques se trouvaient dans une grande et manifeste contradiction. Alors naquit parmi eux cette science du *calâm*, et ils commencèrent à établir des propositions profitables pour leur croyance, et à réfuter ces opinions qui renversaient les bases de leur religion. Et lorsque les sectateurs de l'Islamisme eurent paru et qu'on leur transmit les écrits des philosophes, on leur transmit aussi ces réfutations qui avaient étaient écrites contre les livres des philosophes. Ils trouvèrent donc les discours de Jean le Grammairien, d'Ibn 'Adi [1] et d'autres encore, traitant de ces matières ; et ils s'en emparèrent dans la pensée qu'ils avaient fait une importante trouvaille. Ils choisirent aussi dans les opinions des philosophes anciens tout ce qu'ils croyaient leur être utile, bien que les philosophes plus récents en eussent démontré la fausseté, comme, par exemple, l'hypothèse des atomes et du vide... Ensuite le *calâm* s'étendit, et on entra dans d'autres voies extraordinaires, dans lesquelles les *Motécallémîn* grecs et autres ne s'étaient jamais engagés ; car ceux-ci étaient plus rapprochés des philosophes. Puis il surgit encore, parmi les Musulmans, des doctrines religieuses qui leur étaient particulières et dont il fallait nécessairement prendre la défense ; et, la division ayant encore éclaté parmi eux à cet égard, chaque secte établit des hypothèses qui pussent lui servir à défendre son opinion...

» En somme, tous les anciens *Motécallémîn*, tant parmi les Grecs devenus chrétiens que parmi les Musulmans, ne s'attachè-

1. « Abou-Zacariyya Ya'hya Ibn 'Adi, chrétien jacobite, de Tecrît en Mésopotamie, vivait à Bagdad au Xe siècle. Il était disciple d'Al Farâbi, et se rendit célèbre par ses traductions arabes de plusieurs ouvrages d'Aristote et de ses commentateurs... Ibn 'Adi composa aussi des écrits théologiques, où il cherchait à mettre d'accord la Philosophie avec les dogmes chrétiens ; ainsi, par exemple, il voyait dans la *Trinité* l'unité de l'intellect, de l'intelligent et de l'intelligible... Il paraîtrait que Maïmonide ne connaissait pas bien l'époque à laquelle avait vécu Ibn 'Adi et qu'il le croyait plus ancien, puisqu'il semble supposer que les premiers *Motécallémîn* musulmans avaient puisé dans ses écrits. » (S. MUNK, loc. cit., p. 341, note 2).

rent pas d'abord, dans leurs propositions, à ce qui est manifeste dans l'être, mais ils considéraient comment l'être *devait* exister pour qu'il pût servir à prouver la vérité de leur opinion ou, du moins, ne pas la renverser. Cet *être* imaginaire une fois établi, ils déclarèrent que l'être *est* de cette manière ; et ils se mirent à argumenter pour confirmer ces hypothèses d'où ils devaient prendre les propositions par lesquelles leur système pût être confirmé ou mis à l'abri des attaques. Ainsi firent même les hommes intelligents qui, les premiers, suivirent ce procédé...

» Telle est la méthode de tout *Motécallem* d'entre les Musulmans dans ce genre de questions ; et il en est de même de ceux qui les ont imités parmi nos coreligionnaires et qui ont marché dans leurs voies. Quant à leurs manières d'argumenter et aux propositions par lesquelles ils établissent la nouveauté du Monde ou en nient l'éternité, il y en a de variées ; mais la chose qui leur est commune à tous, c'est d'établir tout d'abord la nouveauté du Monde, au moyen de laquelle il est avéré que Dieu existe.

» Quand donc j'ai examiné cette méthode, mon âme en a éprouvé une très grande répugnance, car elle mérite, en effet, d'être repoussée ; car tout ce qu'on prétend être une preuve de la nouveauté du Monde est sujet au doute, et ce ne sont là des preuves décisives que pour celui qui ne sait pas distinguer entre la démonstration, la dialectique et la sophistique. Mais pour celui qui connaît ces différents arts, il est clair et évident que toutes ces démonstrations sont douteuses, et qu'on y a employé des prémisses qui ne sont pas démontrées.

» Le terme jusqu'où pourrait aller, selon moi, le théologien qui cherche la vérité, ce serait de montrer la nullité des démonstrations alléguées par les philosophes pour l'*éternité* du Monde ; et combien ce serait magnifique si l'on y réussissait ! En effet, tout penseur pénétrant qui cherche la vérité et ne s'abuse pas lui-même sait bien que cette question, je veux dire celle de savoir si le Monde est éternel ou créé, ne saurait être résolue par une démonstration décisive, et que c'est un point où l'intelligence s'arrête... Or, puisqu'il en est ainsi de cette question, comment donc la prendrions-nous pour prémisse en vue de construire la preuve de l'existence de Dieu ?... Selon moi, au contraire, la manière véritable, c'est-à-dire la méthode démonstrative dans laquelle il n'y a pas de doute, consiste à établir l'existence de Dieu, son unité et son incorporalité par les procédés des philosophes, lesquels procédés sont fondés sur l'éternité du Monde. Ce n'est pas que je croie l'éternité du Monde ou que je leur fasse

une concession à cet égard ; mais c'est que, par cette méthode, la démonstration devient sûre, et on obtient une parfaite certitude sur ces trois choses, savoir, que Dieu existe, qu'il est *un*, et qu'il est incorporel, sans qu'il importe de rien décider à l'égard du Monde, savoir s'il est éternel ou créé. Ces trois questions graves et importantes étant résolues par un véritable démonstration, nous reviendrons ensuite sur la nouveauté du Monde et nous produirons à cet égard toutes les argumentations possibles. »

Moïse Maïmonide divise donc lui même en deux parts l'œuvre qu'il se propose d'accomplir ; tout d'abord, il construira un système philosophique où, à titre provisoire, l'éternité du Monde se trouvera reçue ; puis il ébranlera par des doutes les arguments que l'on invoque en faveur de cette éternité.

Or, le système qu'il va construire, ce sera textuellement celui qui est enseigné dans la *Métaphysique* d'Avicenne et dans la *Philosophie* d'Al Gazâli. Quant aux doutes qu'il opposera aux preuves de l'éternité du Monde, ce seront, pour la plupart, ceux-là mêmes qu'Al Gâzali a développés dans sa *Destruction des philosophes*.

Pour chacune des deux parties de l'œuvre accomplie par Rabbi Moïse, Averroès n'eût point trouvé d'anathème assez tranchant.

A. *L'existence de Dieu.*

« Les propositions dont on a besoin pour établir l'existence de Dieu, pour démontrer qu'il n'est ni un corps ni une force dans un corps, et qu'il est *un*, sont au nombre de vingt-cinq qui, généralement démontrées, ne renferment rien de douteux ; car déjà Aristote et les Péripatéticiens qui lui ont succédé ont abordé la démonstration de chacune d'elles. » C'est en ces termes que Maïmonide commence l'exposé des preuves de l'existence de Dieu [1].

Ces preuves, il entend les développer avec une rigueur toute géométrique ; aussi commence-t-il par formuler les vingt-cinq postulats qu'il invoquera. Ces nombreux postulats, il admet qu'ils ont tous été pleinement démontrés « par Aristote et par les Péripatéticiens qui lui ont succédé. » C'est là une parole dont il importe de marquer le sens ; au nombre des Péripatéticiens, Maïmonide range assurément les philosophes de l'École d'Avicenne ; en effet, certaines des propositions qu'il formule résument, pour ainsi dire, ce qui caractérise l'enseignement de cette École ;

1. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Deuxième partie, Introduction; éd. cit., t. II, p. 3.

ces propositions-là, aucun Péripatéticien authentique, fidèle à la véritable doctrine d'Aristote, ne les eût admises.

N'est-ce pas, en effet, la substance même de l'enseignement d'Avicenne et d'Al Gazâli que nous reconnaissons en lisant les axiomes suivants ?

« *Dix-neuvième proposition*[1]. — Toute chose dont l'existence a une cause est, par rapport à sa propre essence, d'une existence *possible ;* car, si ses causes sont présentes, elles existera ; mais si elles n'ont jamais été présentes, ou si elles ont disparu ou, enfin, si le rapport qui rendait nécessaire l'existence de la chose est changé, elle n'existera pas.

» *Vingtième proposition.* — Tout ce qui est d'une existence nécessaire, par rapport à sa propre essence, ne tient son existence, en aucune façon, d'une cause quelconque.

» *Vingt-et-unième proposition.* — Tout ce qui est un composé de deux idées différentes a nécessairement, dans cette composition même, la cause (immédiate) de son existence telle qu'elle est, et, par conséquent, n'est pas, en lui-même, d'une existence nécessaire ; car il existe par l'existence de ses deux parties et de leur composition.

» *Vingt-deuxième proposition.* — Tout corps est nécessairement composé de deux idées différentes et est nécessairement affecté d'accidents. Les deux idées qui en constituent l'être sont sa matière et sa forme ; les accidents qui l'affectent sont la quantité, la figure et la situation.

» *Vingt-troisième proposition.* — Tout ce qui est en puissance, de manière à avoir dans son essence même une certaine *possibilité*, peut, à un certain moment, ne pas exister en acte.

» *Vingt-quatrième proposition.* — Tout ce qui est une chose quelconque *en puissance* a nécessairement une matière ; car la *possibilité* est toujours dans la matière.

» *Vingt-cinquième proposition.* — Les principes de la substance composée sont la matière et la forme, et il faut nécessairement un agent, c'est-à-dire un moteur, qui ait mû le substratum afin de le disposer à recevoir la forme. »

Dans ces propositions, la cause, c'est ce qui donne l'être, c'est la cause créatrice telle que les Néo-platoniciens l'ont conçue, cette cause en laquelle Averroès refusait très justement de reconnaître aucune des quatre causes définies par Aristote ; la possibilité, la matière y sont ce qu'Avicenne et Al Gazâli enten-

1. Moïse Maïmonide, *loc. cit.* ; éd. cit., t. II, pp. 18-22.

daient par ces mots : elles ne sont nullement la δύναμις, la ὕλη d'Aristote.

Si l'on imaginait qu'il fût possible d'interpréter ces axiomes dans un sens purement péripatéticien, on serait bientôt détrompé par l'usage qu'en fait Maïmonide. En effet, parmi des démonstrations [1], vraiment imitées d'Aristote, qui prouvent l'existence de Dieu premier moteur du Monde, il s'en rencontre une autre qui, selon la très juste remarque de Munk [2], porte la marque bien reconnaissable de la pensée d'Ibn Sinâ ; cette preuve, la voici [3] :

« On ne saurait douter qu'il n'y ait des choses qui existent, et ce sont ces êtres perçus par les sens... S'il y a des êtres qui naissent et périssent, comme nous le voyons, il faut qu'il y ait aussi un être quelconque qui ne naisse ni ne périsse. Dans cet être qui ne naît ni ne périt, il n'y aura absolument aucune possibilité de périr ; au contraire, il sera d'une existence nécessaire et non pas d'une existence possible.

» On a dit ensuite : L'être *nécessaire* ne peut être tel que par rapport à lui-même ou bien par rapport à sa cause ; de sorte que, (dans ce dernier cas), il pourrait, par rapport à lui-même, exister ou ne pas exister, tandis qu'il sera nécessaire par rapport à sa cause, et que sa cause, par conséquent, sera le véritable être nécessaire, comme il a été dit dans la dix-neuvième (proposition). Il est donc démontré qu'il faut nécessairement qu'il existe un être dont l'existence soit nécessaire par rapport à lui-même, et que, sans lui, il n'existerait absolument rien...

» C'est là une démonstration qui n'admet ni doute ni réfutation ni contradiction, si ce n'est pour celui qui ignore la méthode démonstrative.

» Nous disons ensuite : L'existence de tout être nécessaire en lui-même doit nécessairement ne point avoir de cause, comme il a été dit dans la vingtième proposition ; il n'y aura en lui aucune multiplicité d'idées, comme il a été dit dans la vingt-et-unième proposition, d'où il s'ensuit qu'il ne sera ni un corps ni une force dans un corps, comme il a été dit dans la vingt-deuxième. Il est donc démontré, par cette spéculation, qu'il y a un être qui, par sa propre essence même, est d'une existence nécessaire, et c'est celui dont l'existence n'a point de cause, dans lequel il n'y a point de

1. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Deuxième partie, ch. I ; éd. cit., t. II, pp. 29-44.
2. Moïse Maïmonide, *loc. cit.* : éd. cit., t. II, pp. 38-39, note 1, et p. 40, note 2.
3. Moïse Maïmonide, *loc. cit.*, éd. cit., t. II, pp. 38-42.

composition, et qui, à cause de cela, n'est ni un corps ni une force dans un corps ; cet être est Dieu (que son nom soit glorifié !). De même, on peut démontrer facilement l'impossibilité que l'existence *nécessaire* par rapport à l'essence même appartienne à deux êtres... On peut démontrer de plusieurs manières que, dans l'être nécessaire, il ne peut y avoir de *dualité* en aucune façon. »

A ce Dieu dont l'existence, seule nécessaire par soi, a été démontrée à la manière d'Avicenne, quelle sorte de science notre Rabbin va-t-il attribuer, celle que lui concède Aristote, ou bien celle que lui donne Avicenne ?

« Il y a eu (entre les philosophes) un conflit d'opinions [1] ; les uns ont dit que Dieu connaît seulement les espèces et non les individus, tandis que les autres ont soutenu qu'il ne connaît absolument rien en dehors de son essence, de sorte que, selon cette dernière opinion, il n'y aurait point en lui une multiplicité de connaissances ; enfin, il y a eu des philosophes qui croyaient comme nous que Dieu connaît toutes choses, et que rien absolument ne lui est caché ; ce sont certains grands hommes antérieurs à Aristote... Nous soutenons, nous autres croyants, que Dieu connaît ces choses avant qu'elles naissent... »

« Une chose sur laquelle on est d'accord [2], c'est qu'il ne peut survenir à Dieu aucune science nouvelle, de manière qu'il sache maintenant ce qu'il n'avait pas su auparavant. Il ne peut pas, non plus, même selon l'opinion de ceux qui admettent les attributs, posséder des sciences multiples et nombreuses. Cela démontré, nous disons, nous autres sectateurs de la Loi, que, par une science *unique*, il connaît les choses multiples et nombreuses, et que, par rapport à Dieu, la variété des choses sues n'implique point la variété des sciences, comme cela a lieu par rapport à nous. De même, nous disons que toutes ces choses nouvellement survenues, Dieu les savait avant qu'elles existassent, et il les a sues de toute éternité ; par conséquent, il ne lui est survenu aucune science nouvelle. »

« Ce n'est pas des choses que lui vient la connaissance qu'il en a [3], de sorte qu'il y aurait là multiplicité et renouvellement ; au contraire, ces choses dépendent de sa science, qui les a précédées et les a établies telles qu'elles sont, soit êtres séparés, soit indivi-

1. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Troisième partie, ch. XVI ; éd. cit., t. III, pp. 113-114.
2. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Troisième partie, ch. XX ; éd. cit., t. III, p. 147.
3. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Troisième partie, ch. XXI ; éd. cit., t. III, p. 157.

dus corporels et permanents, soit êtres matériels individuellement variables... Pour Dieu donc, il n'y a pas de science multiple, et il ne peut survenir rien de nouveau dans sa science, qui est inaltérable ; car en connaissant toute la réalité de son essence inaltérable, il connaît par cela même tout ce qui doit nécessairement résulter de ses actions.

» Faire des efforts pour comprendre comment cela se fait, ce serait comme si nous faisions des efforts pour que nous soyons *Lui* et pour que notre perception soit la sienne... Si nous savions nous en rendre compte, nous posséderions nous-mêmes l'intelligence qui donne ce genre de perceptions ; mais c'est là une chose qu'aucun être, hormis Dieu, ne possède, et qui est elle-même l'essence divine. »

Ainsi, de la science divine, Maïmonide, rompant nettement avec la doctrine d'Aristote, pense exactement ce qu'Avicenne avait pensé.

B. *Les Intelligences célestes.*

De Dieu, descendons aux créatures et, d'abord, aux sphères célestes [1].

« Que la sphère céleste soit douée d'une âme, c'est ce qui devient clair quand on examine bien (la chose). Ce qui fait que celui qui entend cela croit que c'est une chose difficile à comprendre, ou le rejette bien loin, c'est qu'il s'imagine que, lorsque nous disons *douée d'une âme*, il s'agit d'une âme comme celle de l'homme, ou comme celle de l'âne ou du bœuf. Mais ce n'est pas là le sens de ces mots, par lesquels on veut dire seulement que son mouvement local prouve qu'elle a indubitablement en elle un principe par lequel elle se meut, et ce principe, sans aucun doute, est une *âme*. En effet, ... il est inadmissible, ... que le principe de son mouvement soit une *nature* et non pas une *âme* ; car ce qui a mouvement *naturel*, le principe qui est en lui le meut uniquement pour chercher son lieu (naturel), lorsqu'il se trouve en un autre lieu, de sorte qu'il reste en repos dès qu'il est arrivé à son lieu, tandis que cette sphère céleste se meut toujours circulairement en la même place.

» Mais il ne suffit pas qu'elle soit douée d'une âme, pour qu'elle doive se mouvoir ainsi ; car tout ce qui est doué d'une âme ne se meut que par *nature* ou par une *conception*. Par *nature*, je veux dire ici [ce qui tend] à se diriger vers ce qui lui convient ou à fuir

1. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Deuxième partie, chapitre IV ; éd. cit., t. II, pp. 51-62.

ce qui lui est contraire.... Or cette sphère ne se meut point dans le but de fuir ce qui lui est contraire ou de chercher ce qui lui convient.... Son mouvement circulaire ne saurait donc avoir lieu qu'en vertu d'une certaine *conception*, qui lui impose de se mouvoir ainsi. Or la conception n'a lieu qu'au moyen d'un *intellect;* la sphère céleste, par conséquent est douée d'un intellect.

» Mais tout ce qui possède un intellect, par lequel il conçoit une certaine idée, et une âme, par laquelle il lui devient possible de se mouvoir, ne se meut pas nécessairement quand il conçoit une idée; car la seule conception ne nécessite pas le mouvement... Il est donc clair que ni l'*âme* par laquelle se fait le mouvement, ni l'*intellect* par lequel on conçoit la chose, ne suffisent pour produire le mouvement dont il s'agit jusqu'à ce qu'il s'y joigne un *désir* de la chose conçue. Il suit de là que la sphère céleste a le désir de ce qu'elle a conçu, à savoir, de l'objet aimé, qui est Dieu.... C'est à ce point de vue qu'on a dit que Dieu met en mouvement la sphère céleste; cela veut dire que la sphère désire s'assimiler à l'objet de sa perception....

» La chose que conçoit telle sphère, de manière à opérer son mouvement rapide en un jour, doit nécessairement différer de celle que conçoit telle autre sphère, qui accomplit une seule révolution en trente ans.... Il y a des Intelligences séparées en même nombre que celui des sphères, chacune des sphères éprouve un désir pour cette Intelligence, qui est son principe, et celle-ci lui imprime le mouvement qui lui est propre, de telle sorte que telle intelligence met en mouvement telle sphère....

» Si les philosophes modernes ont dit que les Intelligences sont au nombre de *dix*, c'est qu'ils ont compté les globes ayant des astres et la sphère *environnante*, bien que quelques-uns de ces globes contiennent plusieurs sphères. Or, il ont compté neuf globes : la sphère qui environne tout, celle des étoiles fixes, et les sphères des sept planètes.

» Quant à la dixième Intelligence, c'est l'*Intellect actif*, dont l'existence est prouvée par nos intellects passant de la puissance à l'acte, et par les formes survenues aux êtres qui naissent et périssent, après qu'elles ont été simplement en puissance dans leurs matières.... Ce qui donne la forme est une Forme *séparée*, et ce qui donne l'existence à l'intellect est un Intellect, à savoir l'*Intellect actif;* de sorte que l'Intellect actif est aux éléments et à ce qui en est composé, ce que chaque *Intelligence séparée*, appartenant à une sphère quelconque, est à cette sphère; et que le rôle de l'*intellect en acte* qui existe en nous, lequel est émané de

l'*Intellect actif*, et par lequel nous percevons ce dernier, est le même que le rôle de l'intellect existant en chaque sphère, intellect qui est émané de l'Intelligence séparée, et par lequel la sphère perçoit l'*Intelligence séparée*, la conçoit, désire s'assimiler à elle, et arrive ainsi au mouvement.

» Il s'ensuit aussi... que Dieu ne fait pas les choses par contact ; quand (par exemple), il brûle, c'est par l'intermédiaire du feu, et celui-ci est mû par l'intermédiaire du mouvement de la sphère céleste, laquelle à son tour est mue par l'intermédiaire d'une *Intelligence séparée*. Les Intelligences sont donc les *anges qui approchent* (de Dieu), et par l'intermédiaire desquels les sphères sont mises en mouvement....

» C'est Dieu qui a produit la première Intelligence, laquelle met en mouvement la première sphère, de la manière que nous avons exposée. L'Intelligence qui met en mouvement la deuxième sphère n'a pour cause et pour principe que la première Intelligence, et ainsi de suite ; de sorte que l'Intelligence qui met en mouvement la sphère la plus voisine de nous est la cause et le principe de l'*Intellect actif*. Celui-ci est la dernière des Intelligences séparées, de même que les corps, commençant par la sphère supérieure, finissent par les éléments et par ce qui se compose de ceux-ci.

» On ne saurait admettre que l'Intelligence qui met en mouvement la sphère supérieure soit elle-même l'Être *nécessaire* : comme, en effet, elle a quelque chose de commun avec les autres Intelligences, à savoir la mise en mouvement des corps, et que toutes, elles se distinguent les unes des autres par une autre chose, chacune des dix est composée de deux choses, et, par conséquent, il faut qu'il y ait une Cause première pour le tout. »

Au cours de cette exposition, Maïmonide a cité à plusieurs reprises le nom d'Aristote, comme si les idées qu'il présentait étaient celles du Philosophe. Il conclut en ces termes : « Telles sont les paroles d'Aristote et son opinion. Les preuves sur ces choses ont été exposées, autant qu'elle peuvent l'être, dans les livres de ses successeurs. » Ces livres des successeurs d'Aristote, c'est-à-dire d'Al Fârâbi, d'Ibn Sinâ et d'Al Gazâli, sont, en réalité, les sources auxquelles Rabbi Moïse a puisé : dans son discours, on reconnaît sans peine, presque textuellement reproduits, des passages de la *Métaphysique* d'Avicenne et de la *Philosophie* d'Al Gazâli.

D'ailleurs, si Maïmonide croit que toute cette théorie des moteurs célestes est d'Aristote ; s'il pense qu'un Juif, respectueux des Écri-

tures, la peut recevoir, à condition de mettre au nombre des anges les Intelligences qui meuvent les sphères[1], il n'ignore pas, cependant, qu'à la Métaphysique d'Aristote, le fils d'Israël est tenu d'apporter une modification[2] :

« En ce qu'Aristote a dit de tout cela, il n'y a rien non plus qui soit en contradiction avec la Loi. Mais ce qui nous est contraire dans tout cela, c'est que lui, il croit que toutes ces choses sont *éternelles* et que ce sont des choses qui *par nécessité* viennent ainsi de Dieu, tandis que nous, nous croyons que tout cela est *créé*, que Dieu a créé les Intelligences séparées et a mis dans la sphère céleste une faculté de désir qui l'attire vers elles, que c'est Dieu, en un mot, qui a créé les Intelligences et les sphères, et qui y a mis ces *facultés directrices*. C'est en cela que nous sommes en contradiction avec lui. »

Or, au lieu de regarder les orbes célestes et leurs Intelligences motrices comme des êtres non seulement éternels, mais nécessaires et existant par eux-mêmes, admettre que ces êtres tiennent leur existence de l'opération créatrice de Dieu, ce n'est pas apporter au Péripatétisme une modification de détail ; lors même qu'on accorderait l'éternité aux sphères et à leurs Intelligences, on porte à la Métaphysique d'Aristote un coup qui renverse un des piliers fondamentaux et qui ruine tout l'édifice.

Par l'influx qui émane de Dieu, le bien se répand de créature en créature, depuis le premier créé jusqu'à l'être qui se trouve au plus bas degré de la création ; l'étude de cette divine influence était le principal objet du *Livre des Causes* dont tous les philosophes musulmans ont médité l'enseignement. Moïse Maïmonide n'a garde de manquer à suivre cet exemple que lui ont donné les savants de l'Islam ; il consacre de longues pages à décrire comment se répand sur les créatures le *régime* de Dieu ou l'*épanchement (feïdh)* de sa bonté.

« Le *régime*[3] descend de Dieu sur les *Intelligences*, selon leur ordre successif ; les Intelligences, de ce qu'elles ont reçu elles-mêmes, épanchent des bienfaits et des lumières sur les corps des sphères célestes ; et les corps, enfin, épanchent des forces et des bienfaits sur ce corps qui naît et périt, lui communiquant ce qu'elles ont reçu de plus fort de leurs principes.

1. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Deuxième partie, chapitres V, VI et VII ; éd. cit., t. II, pp. 62-77.
2. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Deuxième partie, ch. VI ; éd. cit., t. II, p. 75.
3. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Deuxième partie, ch. XI ; éd. cit., t. II, pp. 95-96.

» Il faut savoir que tout ce qui, dans cette classification, communique un bien quelconque, n'a pas uniquement pour but final de son existence, tout *donneur* qu'il est, de donner a celui qui reçoit ; car il suivrait de là une pure absurdité. En effet, la *fin* est plus noble que les choses qui existent pour cette fin ; or, il s'ensuivrait que ce qui est plus élevé, plus parfait et plus noble existe en faveur de ce qui lui est inférieur, chose qu'un homme intelligent ne saurait imaginer. Mais il en est comme je vais le dire : Quand une chose possède un certain genre de perfection, tantôt cette perfection y occupe une étendue suffisante pour que la chose elle-même soit parfaite, sans qu'il s'en communique aucune perfection à une autre chose ; tantôt, la perfection a une étendue telle qu'il y en a de reste pour perfectionner autre chose... Il en est de même dans l'Univers ; l'*épanchement*, qui vient de Dieu pour produire les Intelligences séparées, se communique aussi à partir de ces Intelligences pour qu'elles se produisent les unes les autres, jusqu'à l'Intellect actif avec lequel cesse la production des Intelligences *séparées*. De chaque Intelligence séparée émane également une autre production, jusqu'à ce que les sphères aboutissent à celle de la Lune. Aprè cette dernière, vient ce corps qui naît et périt, je veux dire la Matière première et ce qui en est composé. De chaque sphère, il vient des forces (qui se communiquent) aux éléments, jusqu'à ce que leur *épanchement* s'arrête au terme (du monde) de la génération et de la corruption. »

C. *L'influence du monde céleste sur le monde sublunaire.*

Rabbi Moïse consacre un chapitre entier [1] du *Guide des égarés* à étudier comment cet épanchement opère au sein du monde sublunaire.

Lorsqu'en une certaine opération, l'agent est corporel, il faut, pour que cette opération s'effectue, qu'un certain rapport soit établi entre l'agent et le patient ; ce rapport est obtenu par un mouvement qui rapproche l'agent du patient. Mais lorsque l'agent est incorporel, il ne peut plus être question d'en approcher le patient ; ce qui, dans ce cas, rend l'opération possible, c'est une certaine disposition de la matière à subir l'action de la substance séparée qui doit agir.

Or, à la matière qui forme le substratum des corps soumis à la

1. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Deuxième partie, chapitre XII ; éd. cit., t. II, pp. 98-104.

génération et à la corruption, quel est l'agent qui donne la forme ? « L'efficient de la forme est une chose non susceptible de division, car son action est de la même espèce que lui ; il est donc évident que l'efficient de la forme, je veux dire ce qui la donne, est nécessairement une forme, et celle-ci est une forme *séparée*. Il est inadmissible que cet efficient, qui est incorporel, produise son impression par suite d'un certain *rapport*. En effet, n'étant point un corps, il ne saurait ni s'approcher ni s'éloigner, ni aucun corps ne saurait s'approcher ou s'éloigner de lui ; car il n'existe pas de rapport de distance entre le corporel et l'incorporel. Il suit nécessairement de là que l'absence de cette action a pour cause le manque de disposition de telle matière pour recevoir l'action de l'être séparé. »

D'où viendra cette disposition ? D'abord du mélange. En se mélangeant entre eux en diverses proportions, les éléments engendrent des mixtes disposés à recevoir telle influence et non pas telle autre, ou à subir avec plus ou moins d'intensité une influence donnée.

Les actions mutuelles des corps contribueront aussi à cette disposition de la matière. « L'action que les corps élémentaires, en vertu de leurs formes particulières, exercent les uns sur les autres a pour résultat de disposer les différentes matières à recevoir l'action de ce qui est incorporel, c'est-à-dire les actions qui sont les *formes*. » Dans la matière ainsi préparée, les formes seront imprimées par l'Intelligence séparée qui est chargée de répandre l'épanchement divin au sein du monde de la génération et de la corruption.

Selon la nature et le degré de la préparation qu'elle a subie, la matière participera dans une mesure différente à cet épanchement. L'action de cette Intelligence s'exerce d'une manière absolument uniforme : « Aucune force ne lui arrive d'un certain côté ni d'une certaine distance, et sa force n'arrive pas non plus ailleurs par un côté déterminé, ni à une distance déterminée, ni dans un temps plutôt que dans un autre temps ; au contraire son action est perpétuelle, et toutes les fois qu'une chose a été *disposée*, elle reçoit cette action toujours existante qu'on a désignée par le mot *épanchement*. »

En tout cela, nous reconnaissons un développement de pensées que la *Philosophie* d'Al Gazâli avait déjà exposées, alors qu'elle méditait « la fleur des choses divines », sous la continuelle inspiration du *Livre des Causes*,

D. *L'intelligence de l'homme.*

Toute cette théorie de l'épanchement trouve son application en ce qui est dit de l'action de l'Intelligence active sur l'âme de l'homme.

En même temps que l'homme reçoit la vie, une âme naît en lui. Cette âme n'est rien encore qu'une chose en puissance, une disposition [1]. Cette disposition, qu'il est seul à recevoir, à l'exclusion de tous les autres animaux [2], « c'est la faculté rationnelle, je veux dire cette intelligence qui est l'*intellect hylique* » ; c'est donc le νοῦς ὑλικός d'Alexandre. Cette faculté n'est pas une substance séparée comme l'Intelligence active [3] ; elle réside dans un corps, de la même manière que les âmes des sphères célestes ont leur siège dans le corps de ces sphères.

Lorsque cette intelligence en puissance, cette intelligence hylique, se trouve en présence d'une chose intelligible en puissance [4], d'un morceau de bois, par exemple, l'intelligence en puissance et l'intelligible en puissance sont deux choses distinctes. « Mais tout ce qui est en puissance doit nécessairement avoir un substratum, » une matière ; aussi l'intelligible en puissance réside-t-il dans la matière du bois et l'intelligence en puissance dans le corps de l'homme.

Cette intelligence en puissance va passer à l'acte ; elle va opérer l'action de comprendre ; elle va, du morceau de bois, intelligible en puissance, abstraire la forme intelligible du bois, et la concevoir, c'est-à-dire s'identifier à elle. Il y aura donc là trois choses : l'intelligence en acte, l'opération intellectuelle, et la forme intelligible en acte ; mais, maintenant, ces trois choses n'en feront plus qu'une. « Il n'y a point là deux choses, savoir l'intellect et la forme pensée du bois ; car l'intellect en acte n'est pas autre chose que ce qui a été pensé. Et la chose par laquelle la forme du bois a été pensée et abstraite, à savoir l'opération intellectuelle [5], est elle-même indubitablement l'intellect passé à l'acte ; en effet, l'essence de tout consiste en son action, et il ne

1. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Première partie, chap. LXX ; éd. cit., p. 328.
2. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Première partie, chapitre LXXII ; éd. cit., t. I, p. 369.
3. Moïse Maïmonide, loc. cit., éd. cit., t. I, pp. 373-374.
4. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Première partie, ch. LXVIII ; éd. cit., t. I, pp. 304-310.
5. Munk (éd. cit., t. II, p. 308) a traduit : *l'intelligent;* en cette théorie, en effet, les traducteurs latins entendent toujours par *intelligens*, l'opération intellectuelle, identifiée avec celui qui opère.

se peut pas que l'intellect en acte soit une chose et son action une autre chose ; car le véritable être de l'intellect, c'est la conception [1]... D'où il s'ensuit que l'intellect, l'opération intellectuelle et l'intelligible sont toujours une seule et même chose toutes les fois qu'il s'agit d'une pensée en acte. »

Ce passage de l'intelligence en puissance à l'intelligence en acte résulte de l'action exercée par l'Intelligence active, qui n'est point multiple et logée en des corps divers, comme les intelligences hyliques, mais unique [2] et détachée de tout corps [3].

Pour que l'Intelligence active puisse faire passer à l'acte l'intelligence hylique, il faut qu'elle trouve une matière préparée à recevoir son épanchement ; selon donc que l'âme rationnelle sera ou ne sera pas convenablement disposée [4], elle recevra ou ne recevra pas l'influence de l'Intelligence active, elle passera ou ne passera pas à l'état d'intelligence en acte ; cette intermittence, cependant, ne sera nullement du fait de l'Intelligence active, qui demeure toujours identique à elle-même.

Suivant le degré de préparation de son âme rationnelle, l'homme reçoit une part plus ou moins grande de cet épanchement, en sorte qu'il s'élève plus ou moins en perfection ; car c'est la perfection de l'homme « de devenir [5] intelligence en acte, de sorte que, par cette perfection, il ait, de tout ce qui existe, la connaissance que l'homme peut avoir. » « La véritable perfection humaine [6], en effet, consiste à acquérir les vertus intellectuelles, c'est-à-dire à concevoir des choses intelligibles qui puissent nous donner des idées même sur les sujets métaphysiques. C'est là la fin dernière de l'homme, qui donne à l'individu humain une véritable perfection. »

L'épanchement qu'un homme reçoit de l'Intelligence active [7] peut être simplement suffisant pour lui faire atteindre la perfection individuelle ; mais il peut aussi être surabondant pour cet objet ; il stimule alors le savant qui a, pour son propre compte, atteint la

1. Munk (*ibid.*) a traduit : *la perception*.
2. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Première partie, ch. LXX ; éd. cit., t. I, p. 328.
3. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Première partie, ch. LXXII ; éd. cit., t. I, p. 373.
4. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Seconde partie, ch. XVIII ; éd. cit., t. II, pp. 138-139.
5. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Troisième partie, ch. XXVII ; éd. cit., t. III, p. 212.
6. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Troisième partie, ch. LIV ; éd. cit., t. III, pp. 461-462.
7. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Deuxième partie, chapitre XXXVII ; éd. cit., t. II, pp. 292-293.

perfection intellectuelle, à composer des ouvrages et à professer. « Il est dans la nature de cet Intellect actif de se communiquer perpétuellement et d'étendre successivement son *épanchement* d'un individu à un autre, jusqu'à ce qu'il arrive à un individu au-delà duquel son influence ne saurait se répandre, et qu'il ne fait que perfectionner personnellement. »

Il peut arriver, et il arrive ordinairement que l'émanation de l'Intelligence active ne se répande que sur l'âme rationnelle ; ainsi se forment « les savants qui se livrent à la spéculation. » Mais il peut arriver aussi qu'après avoir amené l'âme rationnelle à sa perfection, elle déborde en outre sur la faculté imaginative ; elle produit alors un prophète [1]. « C'est sur la faculté rationnelle seulement que s'épanche directement l'Intellect actif [2], qui la fait passer à l'acte, et c'est par la faculté rationnelle que l'épanchement arrive à la faculté imaginative. » « Sache donc [3] que la prophétie, en réalité, est une émanation de Dieu, qui se répand, par l'intermédiaire de l'Intellect actif, sur la faculté rationnelle d'abord, ensuite sur la faculté imaginative ; c'est le plus haut degré de l'homme et le terme de la perfection à laquelle son espèce peut atteindre. »

Rabbi Moïse se complaît à développer cette théorie du prophétisme, dû à l'épanchement que répand l'Intelligence active à la fois sur l'âme rationnelle et sur la faculté imaginative, « comme nous l'avons exposé, et comme d'autres, parmi les philosophes, l'ont aussi exposé [4]. » Cette théorie, en effet, Maïmonide ne l'a pas créée ; ébauchée par Avicenne [5], elle se trouvait pleinement développée en la *Philosophie* d'Al Gazâli [6].

Devant nos yeux se dresse l'ensemble du système philosophique que Maïmonide nous avait promis de construire ; nous pouvons maintenant le juger. « Pour qu'une telle doctrine pût s'appeler Averroïsme, disait Renan, il n'y manque que le nom d'Averroès. » A cette étrange appréciation, nous opposerons celle-ci : A ce système, il ne manque que le nom de celui qui l'a produit, et ce nom, c'est : Avicenne.

1. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Deuxième partie, ch. XXXVII ; éd. cit., t. II, p. 290-291.
2. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Deuxième partie, ch. XXXVIII, éd. cit., t. II, p. 298.
3. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Deuxième partie, ch. XXXVI ; éd. cit., t. II, p. 281.
4. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Deuxième partie, ch. XXXVII ; éd. cit., t. II, p. 291.
5. Avicennæ *Compendium de Anima*, Venetiis, MDXLVI, cap. X.
6. *Philosophia* Algazelis, lib. II, tract. V, cap. X.

E. *L'immortalité de l'âme.*

En un seul point, la pensée de Maïmonide s'écarte de la doctrine d'Avicenne pour se rapprocher de celle d'Averroès ; cette théorie, où le Rabbin se montre infidèle à l'enseignement d'Ibn Sinâ, concerne le sort de l'âme humaine après la mort. D'ailleurs, il nous dira lui-même quelle influence a ravi son assentiment ; c'est celle d'Ibn Bâdja.

Maïmonide n'accorde pas l'immortalité à toutes les âmes humaines ; il la réserve aux âmes des hommes d'élite. « Les âmes des hommes d'élite, selon notre opinion [1], bien que créées, ne cessent jamais d'exister. » Ces âmes sont celles que l'Écriture nomme les âmes des justes [2]. Pourquoi cette restriction ? Rabbi Moïse ne nous le dit pas, mais il est aisé, par tout ce que nous savons des prédécesseurs de Maïmonide, d'en deviner la raison ; c'est l'épanchement de l'Intelligence active qui, à l'âme humaine, confère l'immortalité ; cette immortalité ne peut donc appartenir qu'à ceux dont l'âme rationnelle offrait, à l'action de l'Intelligence séparée, une matière convenablement préparée.

Ces âmes des hommes d'élite ne demeurent pas, après la mort, distinctes les unes des autres ; voici par quelle théorie Maïmonide est conduit à cette conclusion :

Parmi les êtres pourvus de corps, la diversité des matières est la seule chose qui distingue les individus les uns des autres, par conséquent, la seule cause de multiplicité numérique. Entre intelligences séparées de tout corps, la diversité ne peut provenir de la différence des matières ; il faut un autre *principe d'individuation ;* c'est la relation de cause à effet qui fournit ce principe ; deux intelligences séparées sont numériquement distinctes parce que celle-ci est cause de celle-là et celle-là effet de celle-ci ; ainsi se distinguent les unes des autres les dix Intelligences célestes qui s'ordonnent du Premier Créé à l'Intelligence active. C'est cette doctrine que Maïmonide formulait en son seizième axiome [3] : « Tout ce qui est incorporel n'admet point l'idée de *nombre*, à moins que ce ne soit une force dans un corps, de sorte qu'on puisse nombrer les forces individuelles en nombrant leurs matières ou leurs sujets. C'est pourquoi les choses séparées, qui ne sont ni un corps ni une

1. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Deuxième partie, ch. XXVII ; éd. cit., t. II, p. 205.
2. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Première partie, ch. LXX ; éd. cit., t. I, p. 327.
3. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Deuxième partie, Introduction ; éd. cit., t. II, pp. 15-16.

force dans un corps, n'admettent aucunement l'idée de nombre, si ce n'est en ce sens qu'elles sont les causes et les effets les unes des autres. »

Cette théorie repose sur ce principe essentiellement péripatéticien que, semble-t-il, le Néo-platonisme avait délaissé : La multiplicité des individus d'une même espèce n'a d'autre raison d'être que la diversité des matières où réside la commune forme de cette espèce.

Forces dans des corps, les âmes des hommes peuvent être, durant la vie, distinctes les unes des autres. Certains philosophes ont cru qu'elles demeuraient encore distinctes après que la mort les a séparées du corps. « Mais toi [1], tu sais que ces choses séparées, je veux dire celles qui ne sont ni corps ni faculté dans un corps, mais qui sont de pures intelligences, n'admettent en aucune façon la multiplicité, si ce n'est en ce sens que les unes d'entre elles sont la cause de l'existence des autres, de sorte qu'elles ne se distinguent entre elles qu'en ce que telle est cause et telle autre effet. Or, ce qui survit de Zeid n'est ni cause ni effet de ce qui survit à 'Amr ; c'est pourquoi l'ensemble est *un* en nombre, comme l'a montré Abou Bekr ben al Çâyeg, lui et d'autres qui se sont appliqués à parler de ces choses profondes. » Cet Abou Bekr ben al Çâyeg est le même qu'on nomme Ibn Bâdja, que les Scolastiques latins appelaient Avempace. La théorie de l'immortalité de l'âme, développée en sa *Lettre d'adieux*, inspira donc également Moïse Maïmonide et Averroès.

F. *La non-éternité du Monde.*

Dans ce que Maïmonide écrit touchant l'éternité du Monde il ne saurait plus être question d'accord avec Averroès ; bien au contraire. Averroès eût traité ces discussions avec la plus grande sévérité et le plus profond mépris, car elles sont puisées en la *Destruction des philosophes* d'Al Gazâli, et la source d'où elles proviennent se laisse partout reconnaître.

Rabbi Moïse commence par exposer les preuves invoquées en faveur de l'éternité du Monde. Ces preuves, il les attribue toutes à Aristote, encore qu'Aristote, à son avis [2], ne les ait pas regardées

1. MOÏSE MAÏMONIDE, *Op. laud.*, Première partie, ch. LXXIV ; éd. cit., t. I, pp. 434-435.
2. MOÏSE MAÏMONIDE, *Op. laud.*, Deuxième partie, ch. XV ; éd. cit., t. II, pp. 121-126.

comme capables de former une démonstration entièrement convaincante.

Or, parmi ces preuves, il en est qui sont, en effet, d'Aristote et que les philosophes néo-platoniciens lui avaient empruntées ; mais il en est aussi où la Métaphysique d'Avicenne est clairement supposée. Ainsi, après avoir établi [1], d'une manière assez obscure d'ailleurs, l'éternité de la Matière première péripatéticienne, Moïse donne cet autre argument [2] :

« Avant que le Monde fût, sa naissance devait être ou possible, ou nécessaire, ou impossible ; or si sa naissance a été nécessaire, il a toujours existé ; si sa naissance a été impossible, il n'a jamais pu exister ; enfin, si elle a été possible, quel serait donc le substratum de cette possibilité ? Il fallait donc nécessairement quelque chose qui fût le substratum de la possibilité et par quoi la chose en question pût être dite possible. »

« C'est là, poursuit Maïmonide, une méthode très forte pour établir l'éternité du Monde. » Or cette méthode n'est nullement dans le sens de la Métaphysique d'Aristote, tandis que la *Philosophie* d'Al Gazâli l'a exposée avec grand soin.

Tous ces arguments en faveur de l'éternité du Monde sont de même forme : concédant que le Monde a commencé, ils considèrent ce qui eût été possible avant ce commencement, puis ils constatent que la possibilité de ces choses implique à son tour la coexistence du Monde. A tous ces arguments, Maïmonide oppose une même fin de non-recevoir ; nous sommes, à son avis, radicalement incapables de raisonner sur ce qui était ou n'était pas possible avant la naissance du Monde : « De la nature qu'a une chose après être née, achevée et arrivée en définitive à l'état le plus parfait, dit-il [3], on ne peut nullement argumenter sur l'état où était cette chose au moment où elle se mouvait pour naître. On ne peut pas non plus argumenter de l'état où elle était au moment de se mouvoir sur celui dans lequel elle se trouvait avant de commencer à se mouvoir. Dès que tu te trompes là-dessus et que tu persistes à argumenter de la nature d'une chose arrivée à l'acte sur celle qu'elle avait étant en puissance, il te survient des doutes graves ; des choses qui doivent être te paraissent absurdes, et des choses absurdes te semblent devoir être. »

1. MOÏSE MAÏMONIDE, *Op. laud.*, Deuxième partie, ch. XIV ; éd. cit., t. II, pp. 115-116.
2. MOÏSE MAÏMONIDE, loc. cit , pp. 117-118.
3. MOÏSE MAÏMONIDE. *Op. laud.*, Deuxième partie, ch. XVII ; éd. cit., t. II, p. 130.

Cette pensée, Moïse Maïmonide l'éclaircit à l'aide d'ingénieuses comparaisons ; Al Gazâli, à qui il l'emprunte, l'avait fortifiée par un argument qu'il ne reproduit pas ; nous voulons parler de cet argument *ad hominem*, singulièrement fort à l'encontre des péripatéticiens et de tous ceux qui bornent l'Univers : Lorsque vous considérez ce qui est possible au delà de la dernière sphère céleste, vous vous heurtez, vous aussi, à de perpétuelles contradictions.

« Après avoir exposé que ce que nous soutenons est possible, dit Maïmonide [1], je chercherai également, par une preuve spéculative, à le faire prévaloir sur l'autre opinion ; je veux dire à faire prévaloir l'opinion de la création sur celle de l'éternité. J'exposerai que, si nous sommes conduits à quelque conséquence absurde en admettant la création, on est poussé à une absurdité plus forte encore en admettant l'éternité. »

L'argument que Maïmonide va développer n'a point du tout la portée que notre rabbin lui attribue : pour comprendre comment il a été conduit à l'interpréter dans un sens qu'il n'a pas, il faut faire une remarque ; il ne semble pas que Moïse Maïmonide ait jamais établi de distinction bien tranchée entre les deux notions d'*éternité* du Monde et de *nécessité* du Monde ; comme Aristote, il paraît admettre que deux partis seulement soient possibles, l'un qui tient le Monde pour nécessaire et éternel, l'autre qui le tient pour contingent et innové ; à aucun moment, nous ne le voyons, comme Avicenne ou Al Gazâli, opposer les deux notions de Monde innové et de Monde créé de toute éternité ; cette circonstance comme beaucoup d'autres, nous montre qu'il n'avait pas reçu en partage le sens logique très aiguisé de ses précurseurs arabes.

Rabbi Moïse, donc, va soutenir l'opinion suivante, également contraire à celle des Péripatéticiens et à celle des Néo-platoniciens : Le Monde n'a pas pu émaner de Dieu par une opération telle qu'à aucun moment, le Créateur n'aurait eu à choisir entre divers partis également possibles. Lorsqu'il aura établi que la création de l'Univers porte la marque d'une volonté libre, il croira avoir démontré que cette création a eu commencement.

Or cette idée que le Monde n'a pu être produit tel qu'il est sans que la volonté créatrice eût à choisir librement entre plusieurs déterminatios également possibles, Maïmonide la trouvait, nettement formulée, dans la *Destruction des philosophes*.

1. MOÏSE MAÏMONIDE, *Op. laud.*, Deuxième partie, ch. XVI ; éd. cit., t. II, p. 129.

« Vous êtes incapables, disait Al Gazâli aux philosophes [1], d'expliquer comment une chose a été décidée plutôt qu'une autre chose semblable. Le Monde provient d'une Cause qui l'a créé en choisissant les différences qui s'y trouvent. Or, pourquoi a-t-il été approprié d'une certaine manière [plutôt que d'une autre ?]... C'est ce que l'on peut considérer [2] en la diversité du mouvement des orbes, dont les uns vont d'Orient en Occident, les autres en sens contraire, etc. Il est impossible à notre adversaire de donner des raisons de la diversité qui se remarque dans les choses et les dispositions. »

Al Gazâli répétait des considérations semblables [3], alors qu'il voulait montrer aux Néo-platoniciens le caractère illusoire de l'explication qu'ils avaient imaginée pour concilier la variété du Monde avec leur principe : D'une cause une provient nécessairement un effet un. C'est cette argumentation de la *Destruction des philosophes* que Maïmonide va reprendre et développer.

« J'ai pour but, dit-il [4], de te montrer par des preuves qui approchent de la démonstration, que cet Univers nous indique nécessairement un Créateur agissant avec intention...

» Je vais exposer cette méthode, après avoir d'abord posé en principe ce qui suit : Toutes les fois qu'une matière est commune à des choses qui diffèrent entre elles d'une manière quelconque, il a fallu nécessairement, en dehors de cette matière commune, une cause qui ait fait que ces choses eussent, les unes telle qualité, les autres telle autre, ou plutôt il a fallu autant de causes que de choses différentes. C'est là une proposition sur laquelle tombent d'accord les partisans de l'éternité du Monde et ceux de la création. Après avoir posé ce principe, j'aborde l'exposition que j'avais en vue, en discutant, sous forme de questions et de réponses, sur l'opinion d'Aristote. »

Nous allons, en effet, entendre, de la bouche de Maïmonide, une suite de questions posées au Stagirite ; mais sous le nom d'Aristote, c'est la *Philosophie* d'Al Gazâli, qui donnera toutes les réponses.

« Nous posons d'abord à Aristote la question suivante : Tu nous as démontré que toutes les choses sublunaires ont une seule et

1. Averrois Cordubensis *Destructio destructionum Algazelis*, Pars prima, Disputatio, I, treizième : Ait Algazel.

2. Averroès, *loc. cit.*, quatorzième : Ait Algazel.

3. Averrois Cordubensis, *Op. laud.*, Pars prima, disputatio, III, trente-deuxième : Ait Algazel.

4. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Deuxième partie, ch. XIX ; éd. cit., t. II, pp. 146-163.

même matière, commune à toutes ; quelle est donc alors la cause de la diversité des espèces qui existent ici-bas, et quelle est la cause de la diversité des individus de chacune de ces espèces ? — Là-dessus, il nous répondra : Ce qui cause la diversité, c'est ce que les choses composées par cette matière diffèrent de *mélange*. .... Par ces mélanges divers [des quatre éléments] la matière acquiert des dispositions diverses pour recevoir des formes diverses, et ces formes, à leur tour, la disposent pour la réception d'autres formes, et ainsi de suite........

» Alors, nous adresserons à Aristote cette autre question : S'il est vrai que le mélange des éléments est la cause qui dispose les matières à recevoir les formes diverses, qu'est-ce donc alors qui a disposé cette Matière première de manière qu'une partie reçût la forme de feu et une autre partie la forme de terre ? .... — A cela, Aristote fera la réponse suivante : Ce qui a fait cela, c'est la différence des lieux ; car ce sont ceux-ci qui ont produit dans la Matière unique les dispositions diverses. La partie qui est plus près de la circonférence a reçu de celle-ci une impression de subtilité et de mouvement rapide....., de sorte qu'ainsi préparée, elle a reçu la forme de feu ; mais à mesure que la Matière s'éloigne de la circonférence et qu'elle est plus près du centre, elle devient plus épaisse, plus consistante et moins lumineuse ; elle se fait alors terre........

» Enfin nous lui demanderons encore : La matière de la circonférence, c'est-à-dire du Ciel, est-elle la même que celle des éléments ? — Non, répondra-t-il, mais au contraire, celle-là est une autre matière et elle a d'autres formes..........

» Écoute maintenant, ô lecteur de ce traité, ce que je dis, moi : ....., Toutes les sphères célestes ont une même matière, car toutes elles se meuvent circulairement. Mais en fait de forme, les sphères diffèrent les unes des autres ; car telle se meut de l'Orient à l'Occident, et telle de l'Occident à l'Orient, et, en outre, les mouvements diffèrent par la rapidité et la lenteur.

» On doit donc encore adresser à Aristote la question suivante : Puisque toutes les sphères ont une matière commune, et que dans chacune d'elles le substratum possède une forme particulière qui n'est pas celle des autres, qui est donc celui qui a particularisé ces substrata et qui les a disposés pour recevoir des formes diverses ? Y a-t-il, après la sphère, autre chose à quoi l'on puisse attribuer cette particularisation, si ce n'est Dieu, le Très-haut ?

. . . .

» S'il y a au-dessous de la sphère céleste tant de choses diverses,

bien que leur Matière soit une, comme nous l'avons exposé, tu peux dire que ce qui les a particularisées, ce sont les forces des sphères et les différentes positions de la Matière vis-à-vis de la sphère céleste, comme nous l'a enseigné Aristote. Mais pour les diversités qui existent dans les sphères et les astres, qui a pu les particulariser, si ce n'est Dieu? Car si quelqu'un disait que ce sont les Intelligences séparées, il n'aurait rien gagné par cette assertion. En effet, les Intelligences ne sont pas des corps, de sorte qu'elles puissent avoir une position par rapport à la sphère: pourquoi donc alors ce mouvement de désir, qui attire chaque sphère vers son Intelligence séparée, telle sphère l'accomplirait-elle vers l'Occident et telle autre vers l'Orient? Crois-tu que telle Intelligence soit du côté de l'Occident et telle autre du côté de l'Orient? Pourquoi encore telle sphère serait-elle plus lente et telle autre plus rapide.....? Il faudrait donc dire nécessairement que c'est la nature même de telle sphère et sa substance qui ont exigé qu'elle se mût de tel côté et avec tel degré de vitesse, et que le résultat de son désir fût obtenu de telle manière. Et c'est, en effet, ce que dit Aristote et ce qu'il proclame clairement........

» Ce qui rend encore plus évidente l'existence de la détermination [volontaire] en la sphère céleste, de sorte que personne ne saurait lui trouver d'autre cause déterminante que le dessein d'un être agissant avec intention, c'est la manière d'exister des astres. En effet, la sphère étant toujours en mouvement et l'astre restant toujours fixe [en sa sphère], cela prouve que la matière des astres n'est pas la même que celle des sphères. »

« C'est une proposition[1] sur laquelle Aristote et tous les philosophes sont d'accord que d'une chose simple, il ne peut émaner qu'une seule chose simple. Si la chose est composée, il peut en émaner plusieurs choses, selon le nombre des simples qu'elle renferme et dont elle est composée....

» Si Aristote dit que la première Intelligence sert de cause à la deuxième, la deuxième à la troisième, et ainsi de suite, dût-il y avoir des milliers de degrés, la dernière de ces Intelligences sera toujours indubitablement simple. D'où donc viendrait la composition qui, d'après Aristote, existerait pas nécessité dans les êtres?.... Comment les Intelligences ont-elles pu devenir la cause des sphères émanant d'elles? Quel rapport y a-t-il entre la matière des sphères et l'Intelligence séparée, qui est absolument immatérielle? Supposé même que nous accordions que chaque

1. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Deuxième partie, ch. XXII; éd. cit., t. II, pp. 172-175.

sphère a pour cause une Intelligence, ainsi qu'on l'a dit, parce que cette Intelligence est composée en ce qu'elle se pense elle-même et qu'elle pense aussi ce qui est au dehors d'elle ; de sorte qu'elle est en quelque sorte composée de deux choses, dont l'une produit l'autre Intelligence, qui est au dessous de celle-là, et dont l'autre produit la sphère ; on pourrait encore lui demander : Cette chose une et simple de laquelle émane la sphère, comment a-t-elle pu produire la sphère, puisque celle-ci est composée de deux matières et de deux formes, qui sont, d'une part, la matière et la forme de la sphère, et, d'autre part, la matière et la forme de l'astre fixé dans la sphère ? Si donc tout se passait par voie de nécessité, il nous faudrait nécessairement supposer dans cette Intelligence composée une cause également composée de deux parties dont l'une pût produire le corps de la sphère et l'autre le corps de l'astre. »

« Il est bien évident [1], par les paroles d'Aristote, qu'il désire nous présenter systématiquement l'existence des sphères, comme il l'a fait pour ce qui est au-dessous de la sphère céleste, de manière que tout ait lieu par une nécessité physique et non par l'intention d'un Être qui poursuit le but qu'il veut, et qui détermine les choses de telle manière qu'il lui plaît. Mais il n'y a point réussi et on n'y réussira jamais....

» Il n'a réussi à rien de tout cela ; car si tout ce qu'il a exposé à l'égard des choses sublunaires est systématique, conforme à ce qui existe et dont les causes sont manifestes ; si l'on peut dire que tout y a lieu par une nécessité qui résulte du mouvement et des forces de la sphère céleste ; il n'a pu donner aucune raison évidente de tout ce qu'il a dit à l'égard de la sphère céleste ; la chose ne se présente pas sous une forme systématique, de manière qu'on puisse en soutenir la nécessité. »

« Sache [2] que selon notre opinion, à nous tous qui professons la nouveauté du Monde, tout cela est facile et marche bien d'accord avec nos principes ; car nous disons qu'il y a un Être déterminant qui, pour chaque sphère, a déterminé comme il a voulu la direction et la rapidité du mouvement ; mais que nous ignorons le mode de cette Sagesse qui a fait naître telle chose de telle manière. »

En ce Moïse ben Maimoun, dont Renan voulait faire un émule d'Averroès, nous reconnaissons, d'une façon presque constante, un fidèle disciple d'Al Gazâli ; disciple du philosophe Al Gazâli

1. Moïse Maïmonide, *Op. laud.*, Deuxième partie, ch. XIX ; éd. cit., t. II, pp. 152-154.
2. Moïse Maïmonide, loc. cit., p. 159.

tandis qu'il construit un système de Métaphysique où l'éternité du Monde est provisoirement concédée, c'est au soufi Al Gazâli, destructeur des philosophes, qu'il demande les motifs de douter par lesquels il ébranle l'éternité du Monde, et les preuves par lesquelles il manifeste, dans les mouvements des cieux, les signes du libre choix de Dieu.

Ces deux attitudes, Al Gazàli les avait prises à deux époques différentes de sa vie, qu'une conversion séparait l'une de l'autre ; Maïmonide les tient en même temps et dans le même livre ; cependant, il n'y a, dans sa pensée, aucune inconséquence ; elle se développe suivant un plan tracé d'avance et où la Logique ne trouve rien à reprendre. Maïmonide, en effet, doué d'un sens critique très sûr et très aiguïsé, a fort bien su reconnaître que certaines questions philosophiques, tel le problème de l'éternité du Monde, défient la puissance de démonstration départie à notre raison ; ces questions nous passent à ce point que les deux solutions contradictoires nous paraissent l'une et l'autre inconcevables; tout au plus pouvons-nous peser les motifs de douter qu'émeut chacune d'elles et pencher vers celle qui offre le moins d'invraisemblance.

C'est par cette habileté à peser et examiner que le prudent Maïmonide se distingue des Arabes, particulièrement de son contemporain Averroès, aux doctrines arrêtées et fixées jusqu'en leurs moindres conséquences. Là est l'originalité du Rabbin, non dans ses théories mêmes qu'il tient tout entières d'Avicenne, d'Al Gazâli et d'Ibn Bàdja.

II

LE CONFLIT DU NÉO-PLATONISME ET DE LA THÉOLOGIE CHEZ LES JUIFS

La philosophie si prudente de Maïmonide allait cependant provoquer, au sein de la Synagogue, d'ardentes disputes.

C'est en arabe que Moïse ben Maimoun avait écrit ses principaux ouvrages. Peu d'années après sa mort, dès les premières années du XIIIe siècle, le *Guide des égarés* fut traduit en hébreu et commenté. L'auteur de la traduction et du commentaire était Samuel, fils de Jéhouda ben Tibbon, rabbin de Lunel ; c'était le chef de cette famille des Ibn Tibbon, souche de traducteurs et de savants qui ont illustré les communautés juives de Lunel, de Montpellier, d'Arles et de Marseille.

L'exemple de Maïmonide inspira aux Juifs du midi de la France une ardente curiosité pour les sciences et la philosophie des Grecs et des Arabes. Grâce à Samuel ben Tibbon et aux divers membres de sa famille, à Jacob d'Antoli, à Moïse ben Tibbon, enfin à Jacob ben Makir, le célèbre Profatius, les Juifs du Languedoc et de la Provence reçurent en leur langue la plupart des livres grecs ou arabes dont la Scolastique latine était déjà dotée.

Cet afflux de pensée musulmane et, surtout, de pensée païenne n'avait pu se produire, si soudain et si abondant, sans troubler la foi de maint Israëlite. C'est au cours des dernières années du XIIIe siècle que la secousse causée à l'orthodoxie juive par les philosophies péripatéticienne et néo-platonicienne devint assez violente pour inquiéter les chefs de la Synagogue.

« L'ébranlement qu'avait causé [1] la grande publicité donnée par les Tibbon au *Guide des Egarés* de Moïse Maïmonide, dans les premières années du XIIIe siècle, était loin d'être calmé au temps où nous sommes. Jamais certainement tentative aussi hardie n'était venue d'un théologien. La Théologie chrétienne, dès le XIIe siècle, avait cherché à s'incorporer l'Aristotélisme, mais en le corrigeant, en lui enlevant ses théories mal sonnantes, si bien même qu'en définitive tout se borna à l'introduction sans réserve dans les écoles chrétiennes de la Logique péripatéticienne, c'est-à-dire de la partie du Péripatétisme qu'aucune école ne peut renier. Il n'en fut pas de même dans le Judaïsme. C'est la Philosophie péripatéticienne tout entière, avec sa Théodicée restreinte, sa théorie de l'âme pleine d'hésitation, sa négation de la Providence au sens vulgaire, son rationalisme absolu, son apparent matérialisme, que Maïmonide adopta. Non seulement il n'y fit pas les suppressions et les additions que Thomas d'Aquin, Albert le Grand jugèrent indispensables ; mais, parmi les interprétations du Péripatétisme, celle qu'il choisit fut la plus matérialiste, la plus opposée aux sentiments religieux du vulgaire, la plus ressemblante aux assertions des panthéistes et des athées. Le Péripatétisme de Maïmonide est la Philosophie arabe telle qu'Averroès, de son côté, arrivait vers le même temps à la présenter. Comment est-il possible qu'un docteur, en apparence très fidèle au Judaïsme, qui passa la moitié de sa vie, comme tous ses coreligionnaires, à commenter la Loi et le Talmud, se soit fait en même temps l'adepte et le propagateur d'une Philosophie dont la base était l'éternité du Monde, la néga-

1. ERNEST RENAN, *Les rabbins français du commencement du XIVe siècle*, Seconde partie : *Communautés juives du midi. Philosophes, savants et traducteurs* (*Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, 1877), pp. 647-648.

tion de la création, à plus forte raison de la révélation, du prophétisme, du miracle ? Nous ne nous chargeons pas de l'expliquer. Il semble que la pensée de Maïmonide resta toujours contradictoire, que Maïmonide théologien et Maïmonide philosophe furent deux personnes étrangères l'une à l'autre et qui ne se mirent jamais d'accord. La distinction de la « vérité théologique » et de la « vérité philosophique », qui devait plus tard devenir l'essence même de l'Averroïsme italien, paraît avoir été en germe dans l'esprit du fondateur du rationnalisme juif. »

Ce qu'un tel jugement a d'excessif et d'injuste à l'égard de la philosophie de Maïmonide, il est, croyons-nous, facile de le reconnaître à qui a lu ce que nous avons dit de cette doctrine. Mais si l'on s'explique mal qu'un Renan l'ait jugée de la sorte, on comprend fort bien qu'une opinion semblable ait pu se former, au sujet de l'enseignement de Rabbi Moses, en la pensée de maint docteur de la Synagogue ; en dépit de ses efforts pour concilier la Bible avec les théories métaphysiques d'Avicenne et d'Al Gazâli, *le Guide des égarés* devait sembler singulièrement hérétique à tout Israëlite quelque peu soucieux d'orthodoxie.

On conçoit donc aisément que la grande publicité donnée au *Guide des égarés* par la traduction et par le commentaire de Samuel ben Tibbon ait été, pour plus d'un savant rabbin du Languedoc, de la Provence ou de la Catalogne, une occasion de scandale. Ces contrées devinrent sans doute le siège d'un mouvement hérétique analogue à celui qui se produisait depuis longtemps dans les pays soumis à la domination musulmane, et dont Guillaume d'Auvergne nous retrace le tableau dans un curieux passage de son *De legibus*. Voici, de ce passage, ce qui est relatif aux Juifs [1] :

« Après qu'ils se furent mélangés aux Chaldéens ou Babyloniens et à la Nation arabe, ils s'adonnèrent aux sciences et à la philosophie de ces peuples ; ils suivirent les opinions des philosophes, ne sachant défendre, contre les discussions et les arguments de ceux-ci, les dogmes de leur religion et la foi d'Abraham ; ils tombèrent donc dans l'erreur par rapport à leur religion et devinrent hérétiques en la foi d'Abraham, surtout après que l'empire des Sarrasins se fut étendu sur les contrées qu'ils habitaient. A partir de ce moment, en effet, beaucoup d'entre eux admirent l'éternité du Monde et les autres erreurs d'Aristote. Aussi rencon-

1. GULIERMI PARISIENSIS EPISCOPI *De legibus* cap. I (GULIERMI PARISIENSIS *Opera*, éd. 1516, t. I, fol. XII, coll. a et b).

tre-t-on fort peu de véritables Juifs qui ne soient pas devenus Sarrazins en quelque partie de leurs croyances, qui ne donnent pas leur consentement aux erreurs d'Aristote, parmi ceux que l'on trouve en la terre des Sarrasins et qui demeurent au milieu des philosophes. En outre, ils ont trouvé une grave occasion d'apostasier dans ce fait que beaucoup de préceptes de la loi semblent absurdes ou inutiles. Comme l'absurdité ou l'inutilité de ces préceptes est apparente, et qu'on ne voit aucune raison de ce qu'ils commandent ou défendent, aucune utilité dans leur observance, il ne faut pas s'étonner qu'on s'en éloigne et qu'on les rejette comme fardeaux superflus. »

Il ne serait pas étonnant que la connaissance du *Guide des égarés* eût provoqué, parmi les rabbins qui habitaient les côtes du golfe du Lion, une dangereuse ardeur pour l'étude de la philosophie païenne.

Le péril en lequel cette œuvre de Maïmonide avait peut-être mis l'orthodoxie juive ne put que devenir plus grave et plus pressant lorsque Jacob d'Antoli et, surtout, Moïse ben Samuel eurent traduit en hébreu les commentaires d'Averroès. Alors, les juiveries du midi de la France sentirent passer ce vent de rationalisme et de doute qui avait secoué la Chrétienté latine lorsque Michel Scot avait apporté à l'École la traduction de ces mêmes livres. La foi juive, comme la foi chrétienne, eut à lutter contre l'Averroïsme ; et comme cette dernière doctrine prétendait ruiner des dogmes communs aux Juifs et aux Chrétiens, la défense, bien souvent, dut se porter aux mêmes points et combattre avec les mêmes armes.

Une première lutte [1] contre les doctrines de Maïmonide et contre les explications allégoriques par lesquelles il mettait les récits bibliques, celui du miracle de Josué, par exemple, d'accord avec la Physique d'Aristote, s'était déroulée, de 1231 à 1235, à Montpellier ; un des rabbins les plus considérables de cette ville, Salomon ben Abraham, convainquit plusieurs de ses confrères de la nécessité d'excommunier l'exégèse de Moïse ben Maimoun. Mais cette première escarmouche était comme oubliée lorsqu'en 1303, la guerre se ralluma. Les adversaires qui y prirent part évitèrent, autant qu'il leur fut possible, que leurs coups atteignissent leur illustre coreligionnaire Maïmonide ; ils les dirigèrent surtout contre Platon, contre Aristote et contre les commentateurs arabes de ce dernier.

1. Ernest Renan, *Op. laud.*, p. 649.

Cette guerre fut déclarée par Abba Mari, fils de Moïse, fils de Joseph [1], qui était né à Lunel d'une famille d'obscurs rabbins. Abba Mari habitait Montpellier lorsqu'en 1303, il écrivit [2] « à Salomon ben Addéreth, le rabbin le plus distingué de Barcelone, une lettre dans laquelle il se plaignait de l'abandon où tombaient les études talmudiques, de la préférence qu'on accordait aux études philosophiques et à l'interprétation allégorique de la Bible. »

Cette lettre fut le point de départ d'une longue correspondance entre Abba Mari et Salomon ben Addéreth, le signal d'une vive querelle entre rabbins voués à l'étude exclusive du Talmud et Juifs philosophes qui lisaient Maïmonide, Aristote et Averroès. Abba Mari, sur ses vieux jours, a soigneusement réunies toutes les pièces de ce débat ; elles ont été conservées, publiées en hébreu, et Ernest Renan les a résumées [3].

Cette correspondance nous fait connaître [4] les chefs d'hérésie que les rabbins talmudistes reprochaient aux Juifs averroïstes ; ces chefs d'hérésie, nous les trouverions tous au nombre des erreurs condamnées, en 1277, par Étienne Tempier et par les théologiens de Paris.

« Les opinions d'Aristote, le père des philosophes, écrit Abba Mari à Addéreth, impliquant la négation de la providence individuelle, l'attribution de la providence aux astres, l'éternité du Monde, et surtout ce théorème fondamental que tout se passe d'après les lois naturelles, sont des hérésies complètes, contraires à la Loi et aux paroles des prophètes...

» Maïmonide nous avertit de ne pas lire les commentaires sur Aristote qui prétendent prouver l'éternité du Monde. Or la plupart des volumes scientifiques que nous possédons sont les commentaires et les résumés d'Averroès, « et j'ai vu, au commencement de son *Traité du Ciel et du Monde*, qu'il donne des preuves pour l'éternité des corps célestes, preuves qui nous amèneraient à croire à l'éternité du Monde. »

Les docteurs chrétiens de Paris eussent souscrit aux condamnations portées par Abba Mari contre les enseignements hérétiques du Péripatétisme ; mais il ne s'en fût guère rencontré pour repousser, comme il le fait, toute étude de la Philosophie : « Le Talmud [5] permet l'étude des sciences à ceux qui ont des relations

1. Ernest Renan, *Op. laud.*, pp. 648-649.
2. Ernest Renan, *Op. laud.*, p. 651.
3. Ernest Renan, *Op. laud.*, pp. 654-695.
4. Ernest Renan, *Op. laud.*, pp. 680-681.
5. Ernest Renan, *Op. laud.*, pp. 681-682.

avec la cour et pendant les heures où il ne fait ni jour ni nuit (c'est-à-dire pendant quelques minutes du crépuscule)... Il résulte de tout cela que nous ne devons pas étudier les livres philosophiques, même pour en tirer des résultats vrais... Comme conclusion, Abba Mari engage Addéreth et ses collègues à n'avoir d'égard pour personne et à procéder avec rigueur contre ceux qui ne veulent pas abandonner ces études dangereuses. »

L'appel d'Abba Mari fut entendu. En 1304, Salomon ben Addéreth et quatorze autres rabbins de Barcelone envoyèrent à leurs confrères de Montpellier, une lettre[1] par laquelle on prononçait l'excommunication contre ceux qui s'occuperaient des études philosophiques avant d'avoir atteint l'âge de trente ans.

Cette excommunication était une condamnation de l'œuvre des Tibbonides ; elle portait atteinte à l'honneur de cette dynastie de traducteurs et de savants. Le vieux Profatius[2], qui était alors le plus illustre des Ibn Tibbon, fut, en cette circonstance, leur héraut. Le jour où la lettre d'Addéreth et des rabbins de Barcelone fut lue à la synagogue de Montpellier, Jacob ben Makir prit la parole et s'éleva vivement contre le contenu de cette lettre. De ce moment, Profatius se trouva chef des rabbins attachés à l'étude de la Philosophie et des Sciences, comme Abba Mari l'était de ceux qui ne voulaient lire que la Thora et le Talmud.

Entre les deux partis, la lutte fut ardente ; les accusations d'hérésie et les anathèmes se croisèrent. Israël n'était pas une église hiérarchisée et soumise à un pontife, mais une synagogue anarchique et privée de grand prêtre ; nulle autorité ne pouvait imposer silence aux adversaires, peser leurs raisons et leurs torts et porter un arrêt qui mît fin au débat.

Celui qui mit fin au débat, ce fut Philippe le Bel ; en juillet 1306, l'expulsion générale des Juifs, chassant à la fois de Montpellier Averroïstes et Talmudistes, les accabla de craintes et de soucis qui leur firent oublier leur différend philosophique et religieux. Abba Mari s'enfuit en Arles et, de là, à Perpignan ; peut-être son extrême vieillesse s'écoula-t-elle à Barcelone[3] ; on sait qu'il vivait encore en 1310 ; on ignore la date de sa mort. Quant à Profatius, il avait cessé de vivre avant l'ordonnance de Philippe le Bel, car « dans la réponse qu'En Douran de Lunel adresse à Don Vidal Salomon, réponse qui n'est pas postérieure

1. Ernest Renan, *Op. laud*., pp. 662-663.
2. Voir : Seconde partie, ch. V, § IX ; t. III, pp. 298-312.
3. Ernest Renan, *Op. laud*., p. 649.

au commencement de 1306, Jacob ben Makir est déjà mentionné comme décédé [1]. »

III

LÉVI BEN GERSON

Chassés de France, les Juifs cherchèrent refuge dans les pays voisins, aux frontières desquelles expirait l'autorité de Philippe-le-Bel; la Catalogne et la Provence les recueillirent; dans ces contrées, d'ailleurs, se poursuivaient les discussions philosophiques qui avaient pris naissance à Lunel ou à Montpellier; c'est ainsi que Profatius trouva, peut-on dire, un continuateur en la personne de Lévi ben Gerson [2].

A. *Lévi ben Gerson astronome.*

A Lévi ben Gerson, on a souvent décerné des éloges extraordinaires; on en a parlé comme d'un homme dont les connaissances auraient grandement surpassé la science de son temps; mais de la science qu'on possédait au temps de Lévi ben Gerson se faisait-on toujours une idée très exacte? Peut-être, avant d'exposer les principales doctrines philosophiques du rabbin de Bagnols, sera-t-il bon de marquer ce qu'il y a de juste et de fondé dans cette très grande renommée.

Cette renommée a fait surtout valoir les travaux astronomiques de maître Léon le Juif.

1. ERNEST RENAN, *Op. laud.*, p. 601.
2. Voir : Seconde partie, ch. VIII, § VII; t. IV, pp. 39-40.

Aux renseignements que nous avions donnés en cet endroit sur la vie de Lévi ben Gerson, nous en pouvons joindre un, qui concerne la date de sa mort. Cette date nous est révélée par les dernières lignes de la *Pronosticatio* que nous avons signalée au t. IV, p. 38; en effet, ces dernières lignes sont les suivantes :

« *Magister Leo, morte preventus anno Christi 1344°, die 20 mensis aprilis, circa meridiem, de hac conjunctione nil amplius ordinavit. Ego vero frater Petrus de Alexandria, ordinis fratrum Heremitarum Sancti Augustini, cum adjutorio magistri Salomonis, fratris carnalis predicti magistri, istud inventum et ordinatum per eum, de hebreo transtuli in latinum, anno quo supra, sue sententie nil addendo, nichil in aliquo minuendo* .. »

Lévi ben Gerson est donc mort le 20 avril 1344.

Pierre d'Alexandrie, à qui nous devons cette traduction et l'indication qui la termine est aussi celui qui avait, à la demande du pape, traduit le traité de Lévi sur le bâton de Jacob (Voir : tome IV, p. 40).

Nous extrayons ce renseignement, et beaucoup de ceux qui vont suivre dans le texte, de l'ouvrage que voici : ERNEST RENAN, *Les écrivains juifs français du XIVe siècle* (*Histoire littéraire de la France*, t. XXXI, 1893, p. 643).

Les doctrines astronomiques de notre auteur sont exposées au cinquième livre de son grand traité *Milchamot Adonai*. Nous avons dit[1] comment les neuf chapitres où se trouve décrit le bâton de Jacob avait été extraits de l'ouvrage et traduits en latin, en 1342, sur l'ordre du pape, par Pierre d'Alexandrie. Nous avons dit aussi comment tout le cinquième livre avait reçu plus tard une version latine.

Képler connaissait sans doute de réputation ce cinquième livre du *Milchamot Adonaï* et souhaitait de se le procurer, car un de ses amis, Johannes Ramus, lui écrivait[2] : « Plaise à Dieu que tu puisses trouver chez les rabbins le cinquième traité des Guerres du Seigneur *(Defensiones Dei)* de Rabi Lévi ! »

Plus récemment, S. Munk disait[3] : « Cet ouvrage, qui devrait occuper une place dans l'histoire de l'Astronomie, mériterait un examen approfondi de la part d'un spécialiste ».

Cet examen approfondi, justement souhaité par Munk, n'a pas été fait jusqu'ici ; mais quelques renseignements sommaires l'ont préparé.

Un des manuscrits du texte hébreu conservés à la Bibliothèque Nationale, les trois manuscrits de la version latine que possèdent la Bibliothèque Vaticane et la Bibliothèque Ambrosienne de Milan ont permis à Renan de donner[4] la table des cent trente-six chapitres qui composent ce traité astronomique.

Plus récemment, M. Joseph Carlebach a publié[5] le traité arithmétique *De numeris harmonicis* de *Leo Hebræus* : à cette publication, il a joint une étude sur Lévi ben Gerson considéré comme mathématicien ; cette étude renferme de précieux renseignements sur les doctrines astronomiques de notre rabbin.

Après avoir transcrit les titres des cent trente-six chapitres astronomiques du *Milchamot Adonaï*, Renan disait[6] :

« Voilà donc un ouvrage de science parfaitement saine et rationnelle, quelles qu'en soient les erreurs de détail, qui éclôt, dans la première moitié du XIVe siècle, au sein des juiveries du midi. La cour d'Avignon, si éclairée pour le temps, en reconnaît la supériorité et se le fait traduire. Léon de Bagnols est un savant dans le sens où nous l'entendons. Il rejette les routines tradition-

1. Tome IV, p. 40.
2. JOHANNES RAMUS *Johanni Keplero* ; JOANNIS KEPLERI *Opera*. Éd. C. Frisch. T. VI, p. 66 et p. 534.
3. S. MUNK, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, p. 500.
4. E. RENAN, *Op. laud.*, pp. 624-641.
5. JOSEPH CARLEBACH, *Lewi ben Gerson als Mathematiker. Ein Betrag zur Geschichte der Mathematik bei den Juden*. Berlin, 1910.
6. ERNEST RENAN, *Op. laud.*, p. 642.

nelles ; il dit[1] comme Galilée : *Dicta antiquorum doctorum magis ad impedimentum quam ad juvamen fuerunt*. S'il y a quelque chose de vrai dans cette idée que Dieu crée par siècle un contemplateur pour son œuvre, Léon de Bagnols fut, à son heure, ce contemplateur. Personne, à sa date, ne paraît avoir porté dans la Cosmographie mathématique autant de science spéciale et de sagacité. »

Voilà le jugement qu'il nous faut examiner. Lévi ben Gerson fut-il le génie isolé que Renan nous dépeint? Fut-il, au contraire, homme de son temps et de son milieu?

Le bâton de Jacob paraît être, pour Léon de Bagnols, un titre de gloire très légitime. Nous avouerons sans ambages que nous connaissons trop imparfaitement les instruments astronomiques employés au Moyen Age pour être en état de marquer avec précision les avantages du bâton sur les diverses espèces d'astrolabes qu'on employait avant lui.

Un de ces avantages paraît dû à l'idée qu'eut notre astronome d'adapter une chambre obscure au bâton de Jacob; à l'aide de cette chambre obscure, il pouvait[2] déterminer le diamètre apparent du Soleil et de la Lune ; il pouvait, dans les éclipses de Soleil et de Lune, mesurer, à chaque instant, la partie de l'astre qui demeurait visible.

M. Carlebach ne craint pas de célébrer cette idée de Léon de Bagnols comme « une découverte qui fait époque, *die Leos epochemachende Entdeckung* ». C'est en exagérer de beaucoup la nouveauté.

Nous avons vu[3] comment, à la fin du XIIIe siècle, les canons d'Astronomie adressés, probablement par Roger Bacon, à un certain Jean, recommandaient l'emploi de la chambre noire pour l'observation des éclipses; l'observation de l'image permet de mesurer la portion de l'astre qui demeure visible. Nous avons entendu[4] Jean Peckham, dans sa *Perspectiva communis*, faire allusion à cette observation des éclipses par le moyen de la chambre noire. Nous avons reproduit[5] le passage où Guillaume de Saint-Cloud, à son tour, prescrivait d'user de cette chambre pour suivre, sans fatigue pour la vue, la marche d'une éclipse de Soleil. Certainement, donc, au temps où Lévi ben Gerson composait le

1. Lévi ben Gerson, *Milchamot Adonai*, livre V, ch. XCVIII. — E. Renan, *Op. laud.*, p. 639.
2. Joseph Carlebach, *Op. laud.*, p. 31.
3. Voir : Seconde partie, ch. VII, note ; t. III, p. 505.
4. Loc. cit., p. 516.
5. Voir : Seconde partie, ch. VIII, § II ; t. IV, pp. 17-18.

Milchamot Adonaï, les astronomes se servaient depuis longtemps de la chambre noire.

Toutefois, on doit attribuer, semble-t-il, au Rabbin de Bagnols, le mérite d'avoir pleinement dissipé les confusions qui avaient longtemps troublé la théorie de cet instrument. De ces confusions, nous avons sommairement retracé l'histoire [1]. Les uns, avec Roger Bacon, soutenaient que la chambre noire fournit une image dont la figure reproduit celle de l'objet lumineux ; les autres, avec Witelo, s'attachaient à rendre compte des contours arrondis que la pénombre impose à l'image. Lévi ben Gerson paraît avoir nettement discerné les deux effets. Il a commencé [2] par considérer le cas où l'ouverture est réduite à un point ; il a démontré, comme le faisait Bacon dans son *Opus majus*, que l'image est, dans ce cas, semblable à l'objet. Prenant ensuite le cas d'une ouverture dont les dimensions ne sont plus négligeables, il a montré que le même raisonnement se devait répéter pour chacun des points de cette ouverture ; on a donc, de l'objet lumineux, une multitude d'images qui se recouvrent seulement en parties ; si l'on reçoit ainsi les rayons du Soleil sur une fenêtre rectangulaire, l'image a la forme d'un rectangle aux coins arrondis.

De cette théorie, Lévi a déduit, pour les observations astronomiques, des règles précises que M. Carlebach résume en ces termes [3] :

« Les étoiles sont à une distance prodigieuse de la Terre ; aussi les peut-on regarder comme des points et traiter leurs rayons comme parallèles ; partant, la grandeur des images qu'elles fournissent dépend seulement de l'ouverture.

» Pour une observation d'éclipse, Léon donne la règle suivante : Prenez une ouverture circulaire ; à l'aide du bâton de Jacob, placez l'écran perpendiculairement à la direction des rayons qu'il reçoit ; prenez le plus grand diamètre de l'image de la partie éclipsée, le plus petit diamètre de l'image de l'astre éclipsé ; de l'un comme de l'autre, retranchez le diamètre du trou, car chacune des deux images se trouve accrue de cette même quantité ; le rapport des deux différences vous donnera le rapport du diamètre de l'astre entier au diamètre de la partie éclipsée. »

Léon de Bagnols, nous en avons maintenant la preuve, savait fort bien la Perspective.

1. Voir : Seconde partie, ch. VII, note ; t. III, pp. 505-517.
2. Joseph Carlebach, *Op. laud.*, p. 33.
3. J. Carlebach, loc. cit.

Quel usage Lévi fit-il de son instrument ? Il lui dut, si nous en croyons M. Carlebach, une découverte capitale. « Léon, dit-il [1], reconnait et enseigne le premier que les apogées de toutes les planètes sont en mouvement, contrairement à l'affirmation de Proclus et de Ptolémée ; il démontre que les arguments de ces astronomes à l'égard d'un tel mouvement sont mal fondés ; en comparant ses propres observations à celles des Anciens, il détermine la grandeur du mouvement annuel des apogées. Cette découverte est une preuve de l'heureux emploi que trouvait le bâton de Jacob dans la main de son inventeur. »

Qu'il est dangereux d'écrire sur l'œuvre d'un savant, quand on ne connait rien de ce qu'ont fait ceux qui l'ont précédé ! Tout ce qu'on trouve dans les traités dont on s'occupe, on le prend pour invention nouvelle, alors même qu'il s'agit d'une vérité très anciennement et très communément reçue.

Il est bien vrai que Proclus refusait [2] de croire au déplacement des apogées des planètes, comme il refusait de croire au déplacement des points équinoxiaux ; mais il faut bien peu connaître l'histoire de l'Astronomie pour prêter semblable opinion à Ptolémée ; au mouvement lent des étoiles fixes, celui-ci faisait participer les apogées de toutes les planètes [3] ; l'apogée du Soleil était le seul qu'il tînt pour immobile. Le premier qui ait enseigné le mouvement de l'apogée solaire, mouvement qu'il égalait à celui des apogées des autres planètes, ce n'est pas Lévi ben Gerson ; c'est Al Fergani [4]. Après Al Fergani, il n'est pas d'astronome arabe qui n'ait admis ce mouvement. Dès 1140, les *Tables de Marseille* apprenaient [5] à la Chrétienté latine d'Occident que les « auges d'Albaténi » ou apogées de tous les astres errants demeuraient invariablement liés aux étoiles fixes et suivaient celles-ci dans leur lent déplacement ; depuis ce temps, il n'était pas un recueil de tables, pas une théorie des planètes qui ne répétât cet enseignement ; vraiment, il était singulièrement vieux et singulièrement commun au temps de Lévi ben Gerson qu'on lui voudrait donner pour inventeur.

En ce temps-là, les astronomes de Paris ne prononçaient plus guère le nom d'Alpétragius dont le système, définitivement condamné, commençait à sombrer dans l'oubli. Ce système, notre

1. J. Carlebach, *Op. laud.*, p. 41.
2. Voir : Première partie, ch. XII, § III ; t. II, pp. 198-199.
3. Voir : Première partie, ch. XII, § II ; t. II, pp. 188-189.
4. Voir : Première partie, ch. XII, § IV ; t. II, pp. 206-207.
5. Voir : Seconde partie, ch. III, § VI ; t. III, p. 212.

rabbin, moins avancé que ses collègues de Paris, croit qu'il est encore nécessaire de le discuter, et c'est ce qu'il fait dans plusieurs chapitres du *Milchamot Adonaï* [1].

Mais s'il rejette l'Astronomie d'Al Bitrogi, ce n'est pas qu'il veuille, sans aucune réserve, donner sa confiance à l'Astronomie de Ptolémée ; bien au contraire ; contre les doctrines de la *Grande Syntaxe*, il accumule critique sur critique, objection sur objection ; l'opiniâtreté avec laquelle il combat les théories de l'*Almageste* rappelle ce livre, composé par quelque astronome hellène oublié, que Djéber ben Aflah s'est approprié [2]. D'ailleurs, sur le cinquième livre des *Guerres du Seigneur*, l'influence des *Neuf livres d'Astronomie* de Géber est en une continuelle évidence ; elle se montre, en particulier, dans le souci que prend l'auteur juif d'établir cette proposition [3] : « Il n'est pas nécessaire de mettre Vénus et Mercure au-dessous du Soleil ; il semble plus probable qu'on les doive placer au-dessus du Soleil. »

A l'appui de l'hypothèse qui met Mercure et Vénus entre la Lune et le Soleil, un traité, que certains Grecs portaient au compte de Ptolémée [4], citait une présomption qui devait sembler très forte ; de cette supposition, se tirait un moyen de déterminer la distance des divers astres errants à la Terre ; et cette méthode, pour distance du Soleil à la Terre, redonnait ce que les procédés d'Aristarque de Samos, d'Hipparque, de Ptolémée avaient directement trouvé. Ni de cet argument ni de la théorie qui le fournit Géber n'avait soufflé mot. Tout au contraire, Lévi ben Gerson l'examine avec grand soin. Après avoir démontré [5] que Mercure et Vénus sont les seules étoiles errantes qu'on puisse placer entre la Lune et le Soleil, après avoir établi [6] comment, en leur assignant cette place, il devient possible de déterminer la distance de chaque astre à la Terre, il cherche quels changements on doit apporter aux conclusions de ce calcul, soit qu'on mette Vénus et Mercure au-dessus du Soleil [7], comme le voulait Géber, soit que, suivant

1. Lévi ben Gerson, *Milchamot Adonaï*, livre V, cc. XL, XLII, XLIV. — Ernest Renan, *Op. laud.*, pp 635-636.
2. Voir : Première partie, ch. XI, § VIII ; t. II, pp. 172-179.
3. Lévi ben Gerson, *Milchamot Adonaï*, livre V, ch. CXXXIII. — E. Renan, *Op. laud.*, p 641.
4. Voir : Première partie, ch. IX, § V ; t. II, pp. 39-44.
5. Lévi ben Gerson, *Milchamot Adonaï*, livre V, ch. CXXVIII. — E. Renan, *Op. laud.*, p 641.
6. Lévi ben Gerson, *Milchamot Adonaï*, livre V, cc. CXXIX, CXXX, CXXXI et CXXXII.
7. Lévi ben Gerson, *Milchamot Adonaï*, livre V, ch. CXXXIV.

le sentiment d'Alpétragius, on place Mercure au-dessous du Soleil et Vénus au-dessus [1].

Ce traité astronomique, que le *Milchamot Adonaï* semble avoir surtout dressé contre les enseignements de Ptolémée, donne lieu à une remarque surprenante.

Dans la doctrine de l'*Almageste*, il n'est guère qu'un chapitre où de grandes modifications aient été introduites avant le temps où vivait Lévi ben Gerson ; c'est le chapitre de la précession des équinoxes. En revanche, ce chapitre-là avait été bouleversé de fond en comble. A la rotation constamment dirigée d'Occident en Orient qu'admettait la *Grande Syntaxe*, le *Tractatus de motu octavæ sphæræ*, attribué à Thâbit ben Kourrah, avait substitué un mouvement compliqué d'accès et de recès, et ce mouvement avait servi à construire les *Tables de Tolède*. Les auteurs de la traduction latine des *Tables Alphonsines* avaient composé ce mouvement d'accès et de recès avec une rotation continue. Au temps où se composait le *Traité des Guerres du Seigneur*, les astronomes parisiens ne se souciaient plus du tout de la *Théorie des planètes* d'Albitrogi et ils ne disputaient point du rang qu'il convient d'assigner à Vénus et à Mercure ; en revanche, ils se montraient fort perplexes au sujet des mouvements divers qui, au ciel des étoiles fixes, avaient été successivement attribués par l'*Almageste*, par les *Tables de Tolède*, par les *Tables d'Alphonse X ;* du crédit plus ou moins grand qu'il convenait d'attribuer à l'un ou à l'autre de ces systèmes dépendait le degré de confiance qui méritaient les diverses tables, et des problèmes aussi graves que la réforme du calendrier demeuraient en suspens tant que ce degré de confiance n'était pas exactement fixé.

Or, de ce grave débat, le *Milchamot Adonaï* ne nous fait pas entendre le moindre écho ; à le lire, nous croirions que l'hypothèse d'une précession toujours dirigée d'Occident en Orient est la seule qu'il y ait lieu d'examiner et que la grandeur de cette précession prête seule à controverse ; à la détermination de cette grandeur, il consacre un chapitre unique [2].

Ni le système des sphères homocentriques d'Alpétragius, ni le système des excentriques et des épicycles de Ptolémée ne saurait, au gré de Lévi ben Gerson [3], rendre compte pleinement des mouvements astronomiques ; notre auteur va donc s'efforcer de com-

1. Lévi ben Gerson, *Milchamot Adonaï*, livre V, ch. CXXXV.
2. Lévi ben Gerson, *Milchamot Adonaï*, livre V, ch. LXI. — E. Renan, *Op. laud.*, p. 637.
3. Lévi ben Gerson, *Milchamot Adonaï*, livre V, cc. XLIII et XLIV. — E. Renan, *Op. laud*,. p. 636. — J. Carlebach, *Op. laud.*, p. 43.

poser une nouvelle théorie. « Dans ce traité, dit-il [1], notre intention, c'est de rechercher quelles hypothèses on doit faire sur le système des corps célestes et sur le nombre de ces corps, si l'on en veut tirer une explication complète des mouvements observés, une explication qui concorde avec les variations de grandeur observées dans les étoiles, et qui soit conforme aux principes fondamentaux de la Physique. »

Les astronomes de Paris, un Jean de Jandun par exemple, en étaient venus à faire leur cet axiome de la Science grecque : Les hypothèses de l'Astronomie ne sont pas des propositions de Physique ; elles n'ont d'autre objet que de sauver les phénomènes aussi exactement et aussi simplement que possible. Lévi ben Gerson ne leur accorderait pas cette opinion. Il veut que les doctrines de la Physique concourent avec l'expérience pour déterminer les suppositions que l'astronome admettra. « Nous déclarerons [2] que, dans le mouvement des astres errants, pour découvrir des racines certaines, nous ne saurions nous appuyer seulement sur les expériences et sur le sens ; il nous faut avoir, en outre, certaines raisons doctrinales et certains arguments magistraux ; nous enseignerons le moyen de découvrir ceux-ci et celles-là. — *In 49° declarabimus quod ad inveniendum radices certas in motibus planetarum non possimus tantum inniti experientiis et sensui; sed oportet habere rationes aliquas doctrinales et magistralia argumenta, et eas ac ea docebimus invenire.* » Notre auteur croit, d'ailleurs, qu'il a pu construire un système aussi conforme aux principes de la Physique qu'aux données de l'observation. « Par la supposition que nous venons de présenter [3], on sauve tout ce qui apparaît dans le mouvement des astres errants, touchant la variation de leur diamètre apparent et touchant leurs mouvements apparents en longitude, latitude et diversité de distance à la Terre. — *In 50° declarabimus quod per positionem nostram ante expositam salvantur omnia que apparent in motibus planetarum quantum ad diversitatem quantitatis eorum vise motuumque suorum apparentium in longitudine, latitudine et diversitate.* »

Ce système astronomique qui donne à son auteur si pleine satisfaction, en quoi donc consiste-il ? A l'aide des titres de chapitres copiés par Renan, à l'aide des trop brèves indications données par M. Carlebach, nous allons nous efforcer de le deviner.

1. J. Carlebach, *Op. laud.*, p. 41.
2. Lévi ben Gerson, *Milchamot Adonaï*, livre V, ch. XLIX. — E. Renan, *Op. laud.*, p. 636.
3. Lévi ben Gerson, *Milchamot Adonaï*, livre V, ch. L.

Lévi ben Gerson, semble-t-il, ne recourt plus aucunement à l'emploi d'épicycles ; le mouvement de tout astre errant se décompose, à son gré, en un certain nombre de mouvements circulaires et uniformes qui, tous, entourent la Terre ; chacun de ces mouvements est produit par une sphère solide, en sorte qu'on attribuera à chaque planète autant d'orbes que son mouvement complexe comporte de circulations distinctes [1].

Les orbes d'un astre errant se suivent dans un certain ordre ; chaque orbe est entraîné par les mouvements de tous ceux qui le précèdent ; il y ajoute son mouvement propre ; l'astre est serti dans le dernier orbe. Ce sont là suppositions qu'Eudoxe, Calippe, Aristote avaient admises. Mais tous ces astronomes, lorsqu'ils appliquaient ces principes, rangeaient les divers orbes d'un même astre errant dans l'ordre où on les rencontre lorsqu'on marche vers le centre du Monde ; le mouvement, à leur avis, se transmettait en descendant ; il ne remontait jamais. Lévi [2] fait tout juste l'hypothèse contraire ; il veut que le mouvement se transmette toujours d'un orbe à l'orbe qui se trouve immédiatement au-dessus de lui ; c'est l'orbe le plus élevé, et non pas le plus bas, qui doit porter l'astre.

En particulier, parmi les sphères qui sont attribuées à un même astre errant, la plus bas placée, celle qu'entourent toutes les autres, se voit chargée de transmettre le mouvement diurne à l'ensemble [3].

Les divers orbes d'une planète ne pourront être tous des sphères concentriques à la Terre ; la distance d'un astre errant à la Terre éprouve des changements que les variations du diamètre apparent mettent en évidence ; ces changements de diamètre apparent, Lévi les connaît fort bien ; le bâton de Jacob lui a permis d'en faire, pour la Lune, une étude précise [4].

Notre auteur admet, d'ailleurs, la possibilité de mouvements excentriques au Monde ; il repousse [5] le principe péripatéticien en vertu duquel un mouvement de rotation ne pourrait être réalisé s'il ne s'effectuait autour d'un corps fixe mis en son centre.

Partant, parmi les sphères qui sont attribuées à un même astre

1. J. Carlebach, *Op. laud.*, p. 43.

2. Lévi ben Gerson, *Milchamot Adonaï*, livre V, ch. XXIX. — E. Renan, *Op. laud.*, p. 635. — J. Carlebach, *Op. laud.*, p. 43.

3. Lévi ben Gerson, *Milchamot Adonaï*, livre V, ch. XXX. — E. Renan, *Op. laud.*, p. 635. — Joannis Pici Mirandulæ Comitis *Disputationes adversus astrologos*, disput. VIII, cap. I. — J. Carlebach, *Op. laud.*, p. 43.

4. J. Carlebach, *Op. laud.*, pp. 38-39.

5. Lévi ben Gerson, *Milchamot Adonaï*, livre V, ch. XLV. — E. Renan, *Op. laud.*, p. 636. — J. Carlebach, *Op. laud.*, p. 42.

errant, il se trouvera des orbes concentriques au Monde et des orbes excentriques; ceux-ci et ceux-là ne pourront être immédiatement contigus. Reprenant une supposition que Moïse Maïmonide et Albert le Grand attribuaient à Thâbit ben Kourrah [1], Lévi ben Gerson pense qu'entre ces divers orbes, la continuité et la transmission du mouvement se trouvent assurées par un corps fluide incapable d'opposer la moindre résistance aux déformations que les mouvements célestes lui font éprouver [2]; il s'attache à définir [3] avec un soin particulier les propriétés physiques de ce fluide intermédiaire.

Quarante-huit sphères [4], concentriques au Monde ou excentriques, suffisent, si l'on en croit Lévi ben Gerson, à rendre compte très exactement de tous les mouvements des étoiles fixes et des astres errants.

Chacune de ces sphères est mue par une intelligence immatérielle [5]; le nombre de ces esprits qui meuvent les cieux doit donc être porté à quarante-huit. Lévi, toutefois, reprenant une considération d'Avicenne [6], pense qu'à tout le système des sphères qui meuvent une même planète, on pourrait n'attribuer qu'une seule intelligence motrice; on pourrait aussi n'en attribuer qu'une aux sphères qui entraînent les étoiles fixes; on ne compterait plus alors que huit moteurs séparés de la matière.

Pour les Péripatéticiens comme pour les Néo-platoniciens, le mouvement se transmettait, de sphère en sphère, de la plus élevée à la plus basse; cet ordre de transmission du mouvement marquait aussi l'ordre hiérarchique entre les moteurs; parmi les intelligences motrices, la plus noble mouvait la sphère la plus élevée, le premier mobile; la plus humble présidait à la rotation de la sphère la plus voisine de la Terre, de celle qui porte la Lune. Au-dessous de la moins noble parmi les substances séparées qui meuvent les cieux, le Néo-platonisme arabe en mettait encore une; et celle ci, députée à la sphère où règnent la génération et la destruction, c'était l'Intelligence active.

Lévi ben Gerson admet, lui aussi, une Intelligence active qui gouverne le Monde sublunaire; mais de même qu'à son gré, le

1. Voir : Première partie, ch. XI, § I; t. II, pp. 118-119.

2. Lévi ben Gerson, *Milchamot Adonai*, livre V, ch. XXVIII. — E. Renan, *Op. laud.*, p. 635. — J. Carlebach, *Op. laud.*, p. 43 et p. 108, note 57.

3. Lévi ben Gerson, *Milchamot Adonai*, livre V, seconde partie, ch. II. — J. Carlebach, *Op. laud.*, p. 108, note 57.

4. J. Carlebach, *Op. laud.*, p. 49.

5. Lévi ben Gerson, *Milchamot Adonai*, livre V, troisième partie. — J. Carlebach, *Op. laud.*, pp. 48-49.

6. Voir : Troisième partie, ch. II, § VI; t. IV, p. 451.

mouvement se transmet toujours d'une sphère à la sphère supérieure, de même chaque intelligence surpasse en noblesse celles qui meuvent des orbes plus éloignés du centre du Monde ; dans la hiérarchie des substances séparées, l'Intelligence active n'est donc plus celle qui occupe le dernier rang ; plus noble que toutes les autres, au contraire, elles les domine toutes ; elle ne trouve au-dessus d'elle que Dieu même. A cette Intelligence active, il rend la place sublime que lui attribuait la *Théologie d'Aristote* et d'où le Néo-platonisme arabe l'avait fait déchoir.

Pour connaître le nombre total des substances séparées, il faut, aux moteurs des cieux, joindre l'Intelligence active et Dieu ; selon qu'on aura, aux sphères célestes, préposé quarante-huit intelligences ou seulement huit intelligences, on comptera cinquante substances séparées ou seulement dix telles substances. Ainsi s'explique le rôle privilégié que la Bible attribue aux deux nombres dix et cinquante.

Le système du Monde que nous venons de décrire à grands traits vaut-il qu'on salue dans Lévi ben Gerson le seul génie digne de contempler l'Univers que Dieu ait créé au cours du XIVe siècle ?

Sans doute, ce système révèle un grand souci d'originalité. Le Rabbin de Bagnols, assurément, n'aime pas à suivre les idées reçues ; volontiers, il en prend le contrepied. Tous les astronomes de son temps se déclarent satisfaits de l'Astronomie de l'*Almageste ;* il accable de critiques le système de Ptolémée. Ses contemporains jugent inutile de justifier les hypothèses astronomiques par des raisons de Physique ; il tient cette justification pour indispensable. Les Physiciens enseignent d'un commun accord que tout orbe céleste est un solide invariable ; Lévi met un fluide entre les diverses parties du ciel. Les auteurs dont sa pensée semble s'inspirer ont tous fait descendre le mouvement de sphère en sphère ; il enseigne que le mouvement se propage en montant. Les métaphysiciens s'accordent à faire, de l'Intelligence active la plus humble des substances séparées ; il en fait la plus noble après Dieu.

Toutes ces propositions trahissent l'amour de la nouveauté, le besoin de ne pas répéter ce qui se dit communément. Mais innovation n'est pas toujours amélioration ; et, dans tous ces changements, on ne voit guère de véritable progrès ; plusieurs d'entre eux pourraient être, à plus juste titre, tenus pour retours en arrière ; comparée aux doctrines que l'Université de Paris professait à la même époque, la Cosmologie de Lévi ben Gerson semble

sollicitée par certaines tendances vieillottes, par certaines préoccupations quelque peu surannées.

Cependant, il est difficile de croire que le Rabbin de Bagnols ait vécu dans l'ignorance de l'École astronomique parisienne. Par la cour pontificale d'Avignon, qui l'honorait de ses faveurs, par Pierre d'Alexandrie, qui traduisait ses ouvrages, il était en constants rapports avec la Chrétienté. Ces rapports étaient assez étroits pour que Maximilian Curtze [1] et M. Moritz Cantor [2] aient supposé, probablement à tort [3], qu'il avait abandonné la religion de ses pères et qu'il s'était converti au Catholicisme. Mais Lévi ben Gerson eut, sans doute, avec les savants de Paris, des relations tout à fait directes. Son traité *Des nombres harmoniques*, en effet, commence en ces termes [4] :

« En l'année 1342 [5] de l'incarnation du Christ, alors que notre œuvre mathématique se trouvait achevée, un maître éminent de la science musicale, Maître Philippe, de Vitry au royaume de France, me pria de lui démontrer une des propositions qu'on suppose en ladite science. — *In Christi incarnationis anno 1342, nostro opere mathematico jam completo, fui requisitus a quodam eximio magistrorum in scientia musicali, scilicet a magistro Philippo de Vitriaco, de regno Francie, ut demonstrarem unum suppositum in predicta scientia.* »

Évêque de Meaux, Philippe de Vitry s'adonnait aux Mathématiques ; on a de lui un traité d'Arithmétique ; il protégeait très certainement ceux qui cultivaient la même science que lui ; tandis qu'en 1342, le Rabbin de Bagnols rédigeait, à sa prière, son traité *Des nombres harmoniques*, Jean de Murs lui adressait [6], vers le même temps, une Arithmétique en vers latins. Il serait bien surprenant que Jean de Murs et Lévi ben Gerson se fussent ignorés l'un l'autre et que, par l'intermédiaire de Philippe de Vitry, Léon n'eût pas connu les travaux, si prochains des siens, qu'effectuaient Jean des Linières, Jean de Murs, Firmin de Belleval.

Lorsque nous voudrons apprécier exactement l'œuvre accomplie, soit en Astronomie, soit en Philosophie, par Lévi ben Gerson,

1. Maximilian Curtze, *Die Abhandlung des Levi ben Gerson über Trigonometrie und den Jacobstab* (*Bibliotheca mathematica*, 2te Folge, Bd. XII, 1898 ; p. 101).
2. Moritz Cantor, *Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik*, 2te Aufl., Bd. II, Einleitung, p. IV.
3. J. Carlebach, *Op. laud.*, cap. VII, pp. 81-88.
4. Ernest Renan, *Op. laud.*, p. 642. — J. Carlebach, *Op. laud.*, p. 129.
5. Le texte publié par Renan dit : 1343.
6. Voir : Seconde partie, ch. VIII, § VI ; t. IV, p. 34. — A la ligne 9 de cette page, au lieu de 1341, il faut lire 1343.

nous devrons nous souvenir que la pensée parisienne n'a pu lui demeurer tout à fait étrangère.

B. *L'âme humaine et son immortalité.*

Parmi les questions où le Néo-platonisme d'un Moïse Maïmonide venait heurter les enseignements de la foi d'Israël, il en est deux qui semblent dominer toutes les autres : L'âme immortelle de l'homme conserve-t-elle sa personnalité ou bien lui faut-il, afin de se perpétuer, se fondre dans une Intelligence active unique pour tous les hommes ? Le Monde est-il éternel ou bien a-t-il eu un commencement ? C'est à ces deux problèmes que Léon le Juif a tout spécialement attaché son attention.

Ce qu'il a dit de chacun de ces deux problèmes, mais particulièrement du premier, a été exposé en grand détail par M. Joël[2] ; sans reproduire tous les renseignements que nous fournit celui-ci, nous allons nous efforcer d'en dégager, touchant l'immortalité de l'âme, l'idée maîtresse de Lévi ben Gerson.

L'opinion que celui-ci professe au sujet de l'intelligence en puissance[3] se rapproche grandement de celle d'Alexandre d'Aphrodisias ; il pense, comme ce dernier, que l'intelligence est une mise en acte de la matière, que la matière est le support de l'intelligence en puissance. Mais il s'écarte d'Alexandre en ce que la matière, à son gré ne porte pas directement l'intelligence en puissance ; elle la porte indirectement et par un intermédiaire.

En effet, avec Avicébron, dont il subit ici l'évidente influence, Lévi veut qu'on distingue entre les formes directement tirées de la matière, et les formes qui adviennent indirectement à la matière, à titre de mises en acte ultérieures de formes préexistantes. « La matière[4] s'élève de degré en degré par des mises en acte successives qui se superposent les unes aux autres. Une première entéléchie est l'intermédiaire par lequel cette matière atteint une autre entéléchie ; une entéléchie n'est là que pour en désirer une autre, jusqu'à ce qu'une dernière entéléchie soit atteinte, par laquelle se trouvent parcourus tous les degrés du devenir. »

Chez les animaux[5], aussi bien que chez l'homme, une première

1. Voir : Seconde partie, ch. VIII, § VII ; t. IV, pp. 39-40.
2. M. Joël, *Lewi ben Gerson (Gersonides) als Religionsphilosoph. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und der philosophischen Exegese des Mittelalters.* Breslau, 1862 (M. Joël, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie.* Bd. I. Breslau, 1876).
3. M. Joël, *Op. laud.*, p. 31.
4. M. Joël, *Op. laud.*, p. 32.
5. M. Joël, *Op. laud.*, p. 31.

forme se rencontre ; c'est l'âme sensitive, avec l'imagination, qui en fait partie. Une nouvelle mise en acte, appliquée à l'âme sensitive et, spécialement, à l'imagination, engendre cette seconde forme que nous nommons intelligence en puissance ; elle transforme l'âme animale en âme humaine.

L'âme sensitive est donc, pour l'intelligence en puissance, une condition d'existence, puisque, sans l'intermédiaire de cette âme, cette intelligence ne pourrait informer la matière ; mais si elle est, pour cette intelligence, condition d'existence, elle n'est pas, pour elle, condition de pensée ; l'activité de cette intelligence en puissance, activité par laquelle elle conçoit et devient intelligence acquise, est une activité séparée de la matière, une activité indépendante des perceptions sensibles ; comment cela peut être, c'est ce que nous comprendrons quand nous aurons arrêté notre attention sur la nature de l'Intelligence active.

Lévi conçoit [1] l'Intelligence active exactement comme l'ont conçue les Néo-platoniciens arabes et, particulièrement, Al Gazâli.

C'est l'Intelligence active qui, dans le monde sublunaire, fait passer toutes choses de la puissance à l'acte. On peut, d'une certaine façon, dire que l'Intelligence active, c'est l'ordre même et la loi des choses d'ici-bas ; mais il faut préciser le sens de cette affirmation et, pour la préciser, le Rabbin de Bagnols recourt à un principe sur lequel le *Livre des Causes* a fort insisté.

Lorsqu'une substance supérieure imprime des formes dans une substance d'ordre moindre, ces formes n'ont pas même nature dans la substance qui les imprime et dans celle qui les reçoit ; en chacune d'elles, elles épousent la nature même de la substance où elles résident ; si, par exemple, une intelligence imprime des formes dans la matière, ces formes sont formes intelligibles dans la substance qui les imprime et formes matérielles dans la matière à laquelle elles sont imposées. Ainsi la forme d'une œuvre d'art n'est pas de même nature dans le génie de l'artiste qui la conçoit et dans le corps qui la reçoit.

Toutes les formes prises par les choses du monde sublunaire existent également au sein de l'Intelligence active dont ces choses les tiennent ; mais, formes matérielles dans les choses, elles sont formes intelligibles au sein de l'Intelligence active ; entre elles, ces formes intelligibles présentent certains rapports, certaines relations qui en assurent l'ordre et l'unité ; à ces rapports, à ces relations, correspondent, entre les formes reçues par le monde

1. M. Joël, *Op. laud.*, p. 32.

sublunaire, des rapports et des relations qui confèrent, à ce monde, l'ordre et l'unité.

L'intelligence en puissance peut être définie [1] comme le pouvoir qui réside en nous de connaître l'ordre et la loi du monde sublunaire ; par cette connaissance, elle devient intelligence acquise. Comment [2] l'intelligence en puissance saisit-elle cet ordre du monde sublunaire ? Il semble que ce soit par l'intermédiaire de l'âme sensitive dont les perceptions lui font connaître les formes des choses d'ici-bas. Mais ces formes des choses d'ici-bas, de quelle nature sont-elles au sein de l'intelligence acquise ? Y sont-elles de nature matérielle comme dans les choses mêmes qui existent hors de nous ? Non point, mais de nature intelligible, tout comme les formes contenues dans l'Intelligence active.

Si donc notre intelligence acquise connaît les formes des choses sublunaires, ce n'est pas qu'elle les tire de nos perceptions sensibles ; elle les reçoit directement de l'Intelligence active. Lévi ben Gerson admet, sans doute, que les perceptions sont seulement l'occasion de l'opération par laquelle l'Intelligence active imprime et met en acte, dans notre intelligence en puissance, les formes intelligibles qui résident éternellement en elle ; de notre connaissance du monde extérieur, il esquisse une explication bien voisine de celle que proposera Malebranche ; Dieu même jouera, au gré de Malebranche, le rôle que notre Rabbin fait jouer à l'Intelligence active.

Voilà donc comment la mise en acte de l'intelligence en puissance est indépendante de nos perceptions, comment l'âme sensitive est condition nécessaire pour que l'intelligence en puissance puisse apparaître, mais non pour qu'elle puisse penser.

De ce que l'intelligence acquise fonctionne sans que la matière soit, ni directement, ni par l'intermédiaire de l'âme sensitive, condition de ce fonctionnement, Lévi en conclut que l'intelligence acquise est immatérielle.

Or une substance immatérielle est immortelle ; c'est de la forme, en effet, que provient toute existence et tout bien ; c'est la matière, et la matière seule qui est cause de destruction, lorsqu'elle cesse d'obéir à la forme, lorsque sa force passive surpasse la force active de la forme. Immatérielle, donc, l'intelligence acquise est nécessairement immortelle.

Pour sauver l'immortalité individuelle de l'âme humaine, que

1. M. Joël, *Op. laud.*, p. 32.
2. M. Joël, *Op. laud.*, pp. 41-42.

niaient ou compromettaient le Péripatétisme et les divers Néo-platonismes. Lévi ben Gerson n'a point reculé devant ce parti extrême : En faire une substance absolument séparée de la matière, une pure intelligence au sens qu'Aristote donnait à ce mot. La solution est singulièrement audacieuse et originale.

C. *La création du Monde.*

De tous les problèmes qui mettaient aux prises les dogmes religieux du Judaïsme avec les doctrines des philosophes, la création du Monde est celui qui a le plus fortement retenu l'attention de notre Rabbin. Des solutions qu'il a proposées, M. Joël nous fait connaître certaines parties [1] ; mais les idées les plus importantes nous seront révélées par le *Traité de la création du Monde* dont Calo Calonymos est l'auteur [2].

En effet, le Juif napolitain auquel nous devons la traduction de la *Théorie des planètes* d'Al Bitrogi, cite volontiers les opinions que son coreligionnaire Rabbi Lévi avait soutenues non seulement dans ses *Guerres du Seigneur (Milchamot Adonaï)*, mais encore dans son Commentaire sur la *Paraphrase de la Physique d'Aristote*, donnée par Averroès.

Lévi ben Gerson a très profondément étudié Maïmonide ; c'est de celui-ci, semble-t-il, qu'il tient la méthode sceptique à l'aide de laquelle il examine successivement les arguments des adversaires de l'innovation et les raisons des partisans de la création, puis les déclare également insuffisants.

Voyons d'abord quelques-unes des réflexions par lesquelles Lévi ben Gerson ruine les arguments d'un Aristote ou d'un Averroès contre la doctrine de la création.

De la nature même de l'instant, les Péripatéticiens prétendent acculer à une absurdité ceux qui attribuent un premier instant à la durée du Monde. Pour les Péripatéticiens, l'instant n'est rien qui soit doué d'une existence actuelle ; l'instant n'existe qu'en puissance entre un temps passé et un temps futur qu'il sépare l'un de l'autre ; il est donc contradictoire de parler d'un instant qu'un temps suivrait, mais qu'un autre temps ne précèderait pas.

1. M. Joël, *Op. laud.*, pp. 71-87.
2. *Liber de mundi creatione physicis rationibus probata egregii doctoris* Calo Calonymos *hebrei Neapolitani Ad Reverendissimum Dominum Dominum Egidium Cardinalem litterarum patrem.* Venetiis 22° Aprilis 1523. — Au tome IV (pp. 496-497, en note), nous avons décrit la première et, croyons-nous, la seule édition qui ait été donnée de cet ouvrage.

« On peut, dit Calo Calonymos [1], répondre selon la méthode indiquée par Rabbi Lévi dans sa *Paraphrase du livre des Physiques*, et dire : Le raisonnement n'est pas concluant. Nous prétendons, en effet, qu'il en est de l'instant comme du point. Parfois, c'est seulement en puissance que le point est le commencement d'une longueur; un tel point, alors, est, en même temps, commencement et fin. Parfois, c'est d'une manière actuelle qu'un point est commencement; un tel point est seulement commencement. De même, tantôt c'est seulement en puissance que l'instant est commencement de temps, et tantôt, il l'est d'une manière actuelle ; il l'est seulement en puissance lorsqu'il est ce qui distingue le passé du futur; il est commencement d'une manière actuelle lorsqu'il est commencement d'un temps sans être fin d'un autre temps. Lorsque nous disons d'un instant, d'ailleurs, qu'il est commencement d'une manière actuelle, il n'en résulte nullement que cet instant soit une chose déterminée, douée d'existence en acte ; en effet, ce qui est vrai au sens composé ne l'est pas toujours au sens divisé. »

Cette distinction entre le sens composé et le sens divisé était usuelle, au temps où Lévi écrivait, dans les écoles de Paris et d'Oxford ; elle aidait puissamment à délier les sophismes les plus captieux ; notre Rabbin est évidemment rompu aux exercices de Logique où se plaisaient alors les Scolastiques chrétiens.

Les caractères qui se rencontrent dans toutes les générations que nous observons ont fourni aux Péripatéticiens nombre d'arguments contre la création du Monde. Moïse Maïmonide avait déjà montré combien ces arguments s'éloignaient de raisonnements convainquants. Aux considérations de Rabbi Moïse, Rabbi Lévi donne une forme nouvelle et une plus claire netteté.

« Il y a, dit Calo Calonymos [2], une réponse universelle qui se tire de la nature même de la génération et que formule Rabbi Lévi au quatrième chapitre de son livre : *Les guerres du Seigneur*. « Après avoir bien examiné ces raisons, dit-il, nous reconnaitrons » que nombre d'entre elles sont prises d'une comparaison entre » la génération universelle, qui est l'objet de nos recherches, et » les générations particulières qui se produisent d'une manière » naturelle. Il est évident qu'il ne faut pas comparer entre elles » ces deux sortes de générations et attribuer à la première tout ce

1. Calo Calonymos, *Op. laud.*, lib. III, pars II, cap. IV; premier fol. après le fol. sign. Fiii, v°.

2. Calo Calonymos, *Op. laud.*, lib. III, pars I, cap. III; fol. sign. Diii, v° et fol. suivant, r° et v°.

» qui se rencontre dans les générations des diverses parties du » Monde. Certains caractères, en effet, appartiennent nécessaire- » ment à toute génération particulière en tant qu'elle est particu- » lière ; il est impossible qu'ils se rencontrent dans la génération » universelle, s'il y a une génération universelle. » Rabbi Lévi s'étend très longuement sur ceci, qu'il y a une différence entre ces deux sortes de générations. Voici le résumé de son discours : La génération universelle est à la génération particulière dans le même rapport que la génération totale d'un homme à la nutrition de cet homme. »

Tout raisonnement sera donc sophisme, s'il nie la création du Monde en vertu de caractères que montre, il est vrai, toute génération particulière, mais qu'elle montre seulement en tant qu'elle est particulière.

« Aussi, dans son *Exposition de la Paraphrase du Livre des Physiques*, Rabbi Lévi dit-il : « Cette démonstration par laquelle » Aristote prouve que la Matière première ne peut être engendrée » ni détruite, n'allez pas vous imaginer faussement qu'elle soit » une preuve décisive de l'éternité du Monde. En effet, la géné- » ration dont parle celui qui tient pour la création est toute diffé- » rente de celle dont parle ici le Philosophe ; cette dernière géné- » ration est naturelle, et celui qui tient pour la création ne » prétend aucunement que le Monde ait été engendré d'une » manière naturelle ; aussi cette génération-ci n'est-elle point la » venue d'une forme dans une matière, mais la production pure et » simple d'un sujet. Voilà pourquoi celui qui tient pour la » création du Monde admet que le corps du Ciel a été engendré, » encore que la génération naturelle soit impossible à ce corps. »

Suggérée par Maïmonide, mais précisée et popularisée par Saint Thomas d'Aquin, cette distinction était courante, au XIVe siècle, dans les écoles de la Chrétienté latine.

De la distinction qu'il vient de poser, Lévi ben Gerson fait usage en diverses circonstances, particulièrement en celle-ci [1] :

Aristote soutient que le Ciel n'a pu être engendré, car toute génération consiste dans un passage d'une forme à la forme contraire ; or il n'est pas de forme qui soit contraire à celle du Ciel. Rabbi Lévi conteste d'abord, même pour les générations particulières, que la production d'une forme suppose toujours la préexistence de la forme contraire ; puis il soutient que si la généra-

1. CALO CALONYMOS, *Op. laud.*, lib. III, pars IV, cap. II ; 3e fol. après le fol. sign. Hiii, r° et v°.

tion, dans les substances composées, se fait à partir d'une forme préexistante contraire à celle qui est engendrée, ce caractère n'appartient pas à la génération considérée en elle-même *(per se)*; il lui est accidentel; dans une telle génération particulière, la matière requiert une préparation qui la dispose à recevoir la forme nouvelle; la forme préexistante et contraire à cette forme nouvelle n'a d'autre objet que d'assurer cette préparation; si donc la génération particulière requiert cette forme, c'est en tant qu'elle est particulière, ce n'est point en tant que génération; à la génération universelle, on ne saurait attribuer le même caractère.

Contre la création du Monde, le Péripatétisme dresse cette objection : La Matière première n'a pu être engendrée, car toute génération suppose un sujet dans lequel elle est produite; il faudrait donc que la Matière fut précédée d'un sujet, qu'il préexistât une matière de la Matière.

A cet argument, Léon de Bagnols eût pu répondre en recourant à la distinction qu'il a posée; si toute génération particulière requiert la préexistence d'un sujet, c'est parce qu'elle est particulière, non parce qu'elle est génération. A cette réplique, il en préfère une autre qui vaut d'être remarquée; dans son *Exposition de la Paraphrase d'Averroès sur le premier livre des Physiques*, il écrit [1] :

« A supposer que cette Matière première ait été engendrée de la façon qu'imagine Aristote, il n'y aurait nulle absurdité; cette génération, en effet, pourrait avoir pour sujet un corps dénué de la disposition qui caractérise la Matière première; car cette disposition n'appartient pas au corps en tant que corps; le corps céleste ne possède pas la disposition à recevoir les formes naturelles, et il n'est pas de sa nature qu'il les reçoive; la disposition à recevoir les formes naturelles appartient donc à tel corps, mais elle ne lui appartient pas en tant qu'il est corps; ce qui appartient à un corps en tant que corps, c'est la similitude, c'est la figure, ce sont les autres caractères qui constituent les accidents universels du corps, et qui ne résident pas dans un corps en tant qu'il est tel corps. Cette disposition à recevoir les formes naturelles est donc une certaine différence qui est donnée en propre à tel corps; partant, il est évident qu'elle y procède à la manière d'une forme et que, par cette disposition, la Matière des choses d'ici-bas est devenue ce qu'elle est, c'est-à-dire la Matière de toutes les choses qui possèdent des formes naturelles. Manifestement donc

1. Calo Calonymos, *Op. laud.*, lib. III, pars I, cap. III; fol. sign. E, r°.

cette Matière peut être engendrée ou détruite de la façon que nous venons de dire. »

Cette réponse de Lévi ben Gerson repose tout entière sur une supposition que Calo Calonymos a eu soin de signaler à son lecteur, et qui est la suivante : La puissance ou disposition à recevoir les formes naturelles est une sorte d'attribut qui a été adjoint à la Matière première.

Le Rabbin de Bagnols, donc, considère un sujet encore moins déterminé que la Matière première, un sujet aux dépens duquel la Matière première sera engendrée ; ce sujet est purement et simplement Corps ; pour parler le langage d'Avicenne ou d'Avicébron, il ne possède absolument que la *corporéité* ; à ce sujet, à ce Corps, la disposition à recevoir les formes naturelles est conférée de la même façon qu'une forme est conférée à une matière préexistante ; de cette façon, cette Matière première qui est en puissance des formes naturelles est produite, aux dépens du Corps, par une véritable génération.

Aucun Péripatéticien fidèle aux enseignements d'Aristote et d'Averroès n'eût admis que la Matière première des choses naturelles pût être produite de cette façon ; ces considérations, en effet, reposent en entier sur les principes d'Avicenne, d'Avicébron et d'Al Gazâli.

Nous avons dit avec quel soin Léon le Juif s'efforçait de découvrir les paralogismes que cachent les argnments des Péripatéticiens contre la création du Monde. Mais il n'est pas moins empressé à reconnaître les difficultés qu'implique l'hypothèse de la création. En effet, s'il lui semble que la disposition à recevoir les formes naturelles peut être assimilée à une forme, qu'elle peut être conférée à un sujet préexistant qui est Corps et n'est que cela, et donc que la Matière première d'Aristote peut être engendrée, il ne lui paraît pas qu'à son tour le Corps pur et simple soit susceptible de génération ; de là les objections qu'il dresse contre les tenants de la création du Monde et que Calo Calonymos résume en ces termes [1] :

« Dans aucun être produit par génération, nous ne voyons que la *corporéité* soit engendrée ; seul, l'ensemble des autres formes *(formalitas)* est engendré.

» *Item.* La forme ne produit que son semblable ; comment donc produirait-elle le Corps, qui ne lui est pas semblable ?

1. Calo Calonymos, *Op. laud.*, lib. II, cap. III ; fol. précédant immédiatement le fol. sign D, r° et v°.

» *Item.* Si le Monde avait été engendré à partir du pur néant, le vide se fût rencontré, ce qui est absurde. Or, que le vide se fût alors rencontré, en voici la preuve : Considérons les dimensions dans lesquelles le Monde se trouve contenu ; avant que le Monde fût produit, il était possible qu'un corps s'y trouvât contenu ; or c'est cela même qui est l'essence du vide, car le vide est un lieu privé de corps, dans lequel il serait possible qu'un corps se trouvât.

» En outre, avant la création du Monde, il n'existait aucune nature douée de caractères qui lui fussent propres *(natura appropriata)*; partant, le lieu où le Monde a été produit ne possédait pas une puissance qui lui appartînt en propre *(possibilitas appropriata)* à l'exclusion des autres lieux vides ; puis donc qu'en tous lieux le vide se comportait de même façon à l'égard de l'Agent créateur, nous demandons comment il se fait que le Monde se soit trouvé en tel lieu et non point en tel autre ; il aurait dû se trouver en tout lieu vide de tout corps ; dès lors, il existerait un corps actuellement infini, ce qui est absurde. »

Toutes ces objections, on le voit, supposent qu'on puisse, en l'absence de tout corps naturel, concevoir un corps doué des seuls attributs que considère la Géométrie ou, en d'autres termes, un espace ayant longueur, largeur et profondeur. Seule, l'objection suivante se réclame d'autres principes :

« Avant que le Monde ne fût produit, il était ou nécessaire ou impossible ou simplement possible. S'il était nécessaire, il n'a jamais manqué d'être. S'il eût été impossible, il n'eût jamais été effectué. Il fallait donc que son existence fût seulement possible ; mais toute possibilité requiert un sujet [où cette possibilité se rencontre] ; avant donc que le Monde fût produit, il existait quelque sujet. »

Cette dernière objection se pourrait lire dans la *Métaphysique* d'Avicenne ou dans la *Philosophie* d'Al Gazâli ; à ces traités, elle emprunte la notion de la possibilité telle qu'elle la conçoit ; Moïse Maïmonide, d'ailleurs, l'avait textuellement formulée [1].

Après avoir argumenté contre les deux partis, quelle solution Lévi proposera-t-il de sa discussion ? Cette solution, Calo Calonymos la résume en ces termes [2] :

« Dieu n'a pas créé le Monde à partir du pur néant, mais à partir d'une Matière éternelle qui ne possédait absolument aucune forme, qui était dépouillée de toute forme ; cette Matière ne conser-

1. Vide supra, p. 189.
2. Calo Calonymos, *Op. laud.*, lib. I, proemium, fol. sign. Aii, v°.

vait même pas de figure qui lui fût propre, car elle était dépourvue de cette nature d'où il provient que le corps garde sa figure.

» Rabbi Lévi tenait pour cette opinion parce que, de même que le principe de toutes les formes est une Forme numériquement une, de même le principe de toutes les matières doit être une Matière numériquement une.

» Voici en quoi consista l'œuvre de la création : Le Créateur a fait qu'une partie de cette Matière gardât désormais une figure qui lui fût propre ; cette partie a constitué l'orbe des cieux ; dans cet orbe, Dieu a créé les orbes particuliers et les astres ; entre les orbes qui ont des centres différents les uns des autres, il a placé une certaine partie de cette Matière, afin qu'il n'y eût point de vide dans ces intervalles ; enfin, dans une autre partie de cette Matière, il mit une nature telle qu'il y eût, en cette partie de la Matière, possibilité de recevoir toutes les formes ; cette dernière matière, c'est la matière inférieure.

» Selon Rabbi Lévi, il est possible que Dieu impose, aux diverses parties d'une même Matière homogène, des dispositions différentes ou des formes différentes, parce que la création est volontaire ; il a donné de grands développements à ce sujet.

» Enfin, dit-il, il ne faut point s'étonner que cette Matière première ait été privée de toute forme. Cela serait impossible après la création du Monde, à cause des formes élémentaires qui se trouvent alors en la Matière et dont elle ne peut plus être dépouillée ; mais avant la création du Monde, cette disposition naturelle n'existait pas, et il n'était pas impossible de rencontrer une Matière privée de toute forme.

» Ce qui a conduit Rabbi Lévi à tenir ce parti, c'est qu'il n'a pas cru pouvoir éviter d'autre manière les objections qui se dressent de part et d'autre ; en effet, parmi ces objections, ... les unes semblent prouver que la création a été tirée de quelque chose, les autres qu'elle a été faite de rien ; selon Rabbi Lévi, ces thèses sont, les unes et les autres, impossibles à soutenir ; il reste donc que la création ait été faite en partie de quelque chose et, en partie, de rien ; elle a été faite en partie de quelque chose, puisqu'elle a été tirée d'un Corps, et en partie de rien, puisque ce Corps était privé de toute forme ; de cette manière, selon cet auteur, se résolvent tous les doutes élevés contre chacune des deux opinions, ce que les Anciens n'ont pas vu ; à ce sujet, il se répand en interminables bavardages. »

Dans cette théorie, nous pouvons démêler des influences diverses.

En tirant de l'existence d'une Forme première unique la nécessité d'une Matière première unique, Lévi ben Gerson semble se souvenir des enseignements de son coreligionnaire Ibn Gabirol. Sa Matière première, dénuée de toute figure et de toute dimension déterminée, susceptible de devenir, par une spécialisation nouvelle, soit matière des corps célestes, soit matière des corps sublunaires, sa Matière première, disons-nous, ressemble fort à celle d'Avicenne et d'Avicébron ; surtout, elle est très exactement celle d'Al Gazâli.

Mais ni Avicenne, ni Avicébron, ni Al Gazâli n'a supposé que la Matière première pût, dénuée de toute forme, exister d'existence réelle. Au gré des deux philosophes arabes, le Monde n'a pas commencé ; la Matière première est donc éternelle, mais éternellement elle a été unie à la forme. Au gré du philosophe juif, le Monde a commencé ; mais avant la création, la Matière première n'avait pas d'existence réelle ; elle possédait seulement une existence idéale dans la pensée de Dieu.

Admettre, avec Léon le Juif, que la Matière première éternelle a, durant un passé infini, subsisté réellement sans être pourvue d'aucune forme, puisqu'au moment de la création, elle a reçu soit une forme céleste, soit la forme de quelque corps sublunaire, c'est admettre une doctrine nouvelle, que Péripatéticiens et Néo-platoniciens eussent rejetée de concert.

Cette doctrine, toutefois, a dû être suggérée à Lévi ben Gerson par les discussions qui s'étaient poursuivies, au commencement du XIV[e] siècle, dans la Faculté de Théologie de Paris. Avec Jean de Duns Scot, nombre de commentateurs des *Sentences* avaient admis que la Matière première ne saurait, d'une manière naturelle, exister en l'absence de toute forme, mais que la toute-puissance de Dieu la pourrait, d'une manière miraculeuse, faire subsister dans cet état d'absolu dénûment. Pour la théorie de Lévi ben Gerson, ces docteurs chrétiens eussent éprouvé moins de répugnance que les Péripatéticiens ou les Néo-platoniciens.

D. *La Grande Année et la théorie péripatéticienne du temps.*

Après avoir exposé cette doctrine de Lévi ben Gerson, Calo Calonymos ajoute :

« Peut-être Rabbi Juda Lévi, dans son livre intitulé *Cozari*, a-t-il, au sujet de cette opinion, pris la suite de Rabbi Lévi ; il y déclare, en effet, que si quelque homme en possession de la Loi

éprouvait le besoin de croire que la Matière a existé de toute éternité et que des mondes multiples ont précédé celui-ci, cela ne ferait point tache en la foi de cet homme, pourvu qu'il croie que ce Monde-ci est nouveau, qu'il a commencé en un temps bien déterminé, et que ce temps fut le début du genre humain auquel appartiennent Adam et Ève. »

Le poëte Juda ha-Lévi n'a point pris la suite de Lévi ben Gerson, car il a (ce qu'ignorait Calonymos) de longtemps précédé celui-ci ; c'est, en effet, vers 1140 qu'il a composé son poëme intitulé *Cosri* ou mieux *Khozari* [1]. En face des hésitations de la Philosophie, le *Khozari* célèbre les certitudes de la foi ; « il contribua peut-être à faire revivre la Kabbale qu'un siècle plus tard, nous trouvons dans un état très florissant. »

Pour retrouver l'origine de la doctrine soutenue par Juda ha-Lévi, d'ailleurs, il était bien inutile de recourir à l'influence de Lévi ben Gerson. Nous savons combien fut ancienne et répandue l'hypothèse qu'une multitude infinie de mondes s'étaient succédé avant le commencement de celui qui nous porte ; nous savons aussi que cette supposition était bien connue des Rabbins ; les Kabbalistes en donnaient une interprétation allégorique [2] ; pour eux, les mondes détruits avant la création de notre Univers figuraient simplement les idées des choses qui ne pouvaient, avant la manifestation du Verbe, exister hors de la divine Pensée ; mais sans doute, parmi les Juifs, se rencontrait-il des gens qui voulaient prendre cet enseignement au pied de la lettre ; c'est à eux que songeait Rabbi Juda ha-Lévi ; c'est leur opinion qu'il jugeait acceptable sous certaines conditions.

D'ailleurs, parmi les successeurs de Lévi ben Gerson, il se trouva des Rabbins pour aller plus loin que lui et que Juda ha-Lévi : tels sont ceux dont Calo Calonymos nous parle en ces termes [3] :

« Quelques-uns de nos sages, et des plus notables, comme Rabbi Nissim et Rabbi Hasday, ont mordu, pour ainsi dire, à l'opinion que Rabbi Moïse [Maïmonide] avait soutenue touchant la création à partir du pur néant ; ils tiennent que nous pouvons croire à l'existence éternelle du Monde dans le passé ; non que le Monde soit issu du Dieu de gloire par voie de nécessité et d'émanation *(per viam consecutionis et processus)*, comme le prétendent les philosophes ; mais il a été produit d'une manière intentionnelle et

1. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pp. 483-485.
2. Voir pp. 133-137.
3. Calo Calonymos, *Op. laud.*, lib. I, proemium, fol. sign. Aiii, v°.

volontaire ; Dieu n'a jamais manqué de vouloir le Monde ; le Monde a donc été éternel, parce que, toujours, Dieu a voulu qu'il fût ; tenir cette opinion ne fait point, à leur avis, tache dans la foi. »

Ainsi, bien après Maïmonide, des rabbins poursuivaient la chimérique conciliation entre la foi des Israëlites et les enseignements des philosophes péripatéticiens ou néo-platoniciens.

Qu'une multitude infinie de mondes ait précédé le monde au sein duquel nous vivons, c'était un corollaire de la doctrine de la Grande Année ; au gré de celle-ci le temps était périodique, et, au bout d'une certaine durée, revenait identique à lui-même, ramenant les événements qui, déjà, s'étaient produits. Cette doctrine heurtait violemment la notion que tout homme possède du temps et qui suggère, à la sagesse populaire, ce vieux dicton : Le temps passé ne revient pas. Mais l'empire exercé, sur les esprits du XIVe siècle, par la philosophie péripatéticienne et néo-platonicienne, était souvent assez tyrannique pour imposer silence à la sagesse commune. Dans les écoles de Paris, nous le verrons, il était alors de mode de discuter cette question : Le temps passé peut-il revenir numériquement le même ? Et nous entendrons des logiciens subtils, comme Guillaume d'Ockam ou Nicolas Bonet, répondre affirmativement à cette question.

Peut-être se rencontrait-il des rabbins qui tinssent la même opinion ; en tous cas, aux philosophes païens, chrétiens ou juifs qui la défendaient, Lévi ben Gerson opposait son enseignement ; il avait fort bien vu comment la définition péripatéticienne de l'instant et du temps conduisait tout naturellement à cette conséquence : Un instant déjà écoulé peut et doit revenir.

Voici comment Calo Calonymos nous résume [1] ce que disait, à ce sujet, le Rabbin de Bagnols :

« Rabbi Lévi éclaire, semble-t-il, ce qu'imagine la foule de ceux qui philosophent ; il montre comment, dès là que le temps est une conséquence du cercle, dès là que l'instant est, dans le temps, ce qu'est le point sur le cercle, le temps sera forcément cyclique ; puis il renverse cette opinion dans les termes suivants : « Dira-t-on » que le temps est conséquence du mouvement continuel, que ce » mouvement est nécessairement le mouvement de révolution » accompli sur une ligne circulaire, qu'enfin chaque instant a lieu » en un point marqué sur la ligne que décrit ce mouvement ? La » nature de l'instant, ce sera la nature du point dans une ligne » circulaire, puisque c'est de cette dernière nature que l'instant

1. Calo Calonymos, *Op. laud.*, lib. III, pars II, cap. IV, fol. sign. Fiii, v°.

» tire son existence ; or un point sur une ligne circulaire est tou-
» jours, à la fois, commencement et fin ; il faut donc que, tou-
» jours, l'instant soit, à la fois, commencement et fin. — A celui
» qui soutient cette opinion, je réponds : Il n'est pas vrai que,
» toujours et à la fois, l'instant doive être commencement et fin ;
» cela est nécessaire pour le point pris sur la ligne circulaire, en
» tant que celle-ci est circulaire ; mais le temps ne procède pas à
» la façon d'un cercle ; le retour du mouvement accompli sur une
» ligne circulaire ne ramène pas le temps passé ; on ne saurait
» donc conclure du temps ce que l'on conclut de la ligne circulaire
» en tant qu'elle est circulaire. Voici qui vous montrera claire-
» ment l'erreur de cette démonstration : Il en résulterait que les
» meules de moulin, qui se meuvent d'un mouvement de révolu-
» tion, auraient un mouvement de durée infinie ; c'est une mani-
» feste absurdité. »

« Prêtez attention aux paroles de cet auteur, poursuit Calo Calonymos ; elles suffiront à vous montrer clairement que l'instant n'est pas comme le point qu'on marque sur un cercle. »

Lévi ben Gerson ne cesse d'insister sur cette pensée : Un instant n'est pas nécessairement compris entre un temps passé et un temps futur. Cette pensée lui a permis d'affirmer que le temps avait pu commencer ; elle lui permet d'affirmer également que le temps pourra prendre fin ; en effet, la possibilité de la fin du Monde ne paraît pas l'avoir moins préoccupé que la possibilité de la création.

E. *La fin du Monde.*

A la suite d'Aristote, Averroès s'était acharné à prouver que le mouvement ne peut, dans l'Univers, prendre fin. Dans sa *Paraphrase sur le livre des Physiques*, il développait un singulier argument. Le mouvement une fois arrêté, disait-il, la possibilité du mouvement demeure ; cette possibilité ne peut disparaître, car cette disparition serait l'effet d'un changement, d'un mouvement, postérieur au dernier mouvement ; mais dire que le mouvement demeure possible c'est, au sens que la philosophie péripatéticienne attribue au mot possible, dire que quelque mouvement se produira quelque jour ; donc, après le mouvement qu'on prétendait être le dernier, il y aura sûrement un autre mouvement.

Lévi ben Gerson saisit fort bien ce qu'il y a de sophistique dans une semblable argumentation. Pourquoi donc l'Univers ne per-

drait-il pas, à la fois et au même moment, le mouvement et la capacité de se mouvoir ?

« L'Univers, dit-il au livre des *Guerres du Seigneur* [1], perdra à la fois le mouvement et la manière d'être qui le rend apte à se mouvoir. L'être qui se nourrissait perd tout d'un coup, en mourant, le mouvement qui constitue la nutrition et la manière d'être qui lui permettait de se nourrir. De même façon se peut-il faire que la corruption du premier mobile le prive à la fois du mouvement circulaire et de la possibilité de se mouvoir d'un tel mouvement. » « Il développe ce raisonnement, ajoute Calo Calonymos, en un discours d'une extrême prolixité. »

Ce même raisonnement, le Rabbin de Bagnols le reproduit dans son *Commentaire sur le livre des Physiques*. « Cet Univers en mouvement, qui subit la corruption, nous le pouvons regarder, dit-il, comme un individu unique. Pourquoi donc, après le dernier mouvement de cet individu, faudrait-il qu'il y eût encore un autre mouvement. En effet, dans un individu déterminé, et en tant qu'il est un individu déterminé, rien n'empêche qu'à l'heure de la corruption, deux choses disparaissent ensemble, [savoir le mouvement et l'aptitude à être mû] ; par exemple, nous disons bien qu'à sa mort, Socrate éprouve une dernière sensation. »

Que le premier mobile ne pût cesser de se mouvoir et, donc, que le temps ne pût prendre fin, Averroès le prétendait conclure encore de l'éternité du premier Moteur ; ce raisonnement, non plus, ne trouve point grâce aux yeux de Lévi ben Gerson.

Bien que le premier mobile, dit-il dans le *Milchamot Adonaï* [2], tienne son mouvement d'une puissance motrice éternelle, il est possible que, de lui-même, il s'arrête et demeure en repos. « Une fois parvenu au terme de son mouvement, le mobile peut éprouver de la fatigue, et, en vertu de sa nature, il peut perdre le mouvement. En effet, si un mobile cesse de se mouvoir pour demeurer en repos, cela ne provient pas de la puissance du moteur, mais nécessairement de la fatigue qui survient en ce mobile. Par exemple les organes du chanteur, ceux à l'aide desquels il chante, sont mis en mouvement par le chant qu'imagine l'âme de ce chanteur ; lorsque ces organes ont persévéré quelque temps en ce mouvement, une fatigue leur advient, et bien que le moteur, que le chant conçu par l'imagination demeure ce qu'il est, ces organes délaissent le mouvement. Il en est ainsi, sauf dans le cas où nous

1. Calo Calonymos, *Op. laud.*, lib III, pars. III, cap. IV, fol. sign. Hiii r°.
2. Calo Calonymos, *Op. laud.*, lib. II, cap. III ; fol. sign. C, v°, fol. sign. Cii, r°.

supposerions que le moteur contraint d'une manière nécessaire le mobile à se mouvoir, de même façon qu'un corps en meut un autre par contact ; mais, [dans le cas du mouvement des cieux], il est absurde de faire cette supposition ; la faire, en effet, ce serait admettre que, sans cesse, le mouvement des cieux, impossible par lui-même, est rendu nécessaire par ses causes ; ce serait donc admettre que c'est un mouvement violent... Or c'est une grande absurdité, car on ne trouve rien de tel dans les choses de la nature, et, qui plus est, il serait impossible que ce mouvement violent se continuât perpétuellement.

» En outre, c'est par l'intermédiaire de l'imagination et de la providence que sont mûs les corps célestes ; on voit donc que leurs moteurs ne les meuvent point violemment, mais à l'aide d'un choix et d'un désir : ce que produit la puissance motrice, ce n'est pas le mouvement continuel de ces corps ; ce qu'elle produit, c'est ce choix et ce désir du mouvement, comme l'imagination d'un chant produit, dans le chanteur, le désir de chanter ; partant, si nous supposons finie la possibilité de mouvement qui est en eux, il en résulte qu'un jour, leur mouvement fera défaut. »

Les fragments cités par Calo Calonymos ne suffisent assurément pas à nous faire pleinement connaître la philosophie de Lévi ben Gerson ; ils nous fournissent, cependant, certains renseignements précieux.

Ils nous montrent, en premier lieu, avec quelle ardeur le Rabbin de Bagnols s'adonnait à la besogne qui, pendant tout le Moyen Age, sollicita l'effort de la Scolastique chrétienne. Il réfute, dans les doctrines des philosophes païens, tout ce qui contredirait manifestement aux dogmes religieux, particulièrement aux trois grands dogmes de l'immortalité de l'âme, de la création et de la fin du Monde ; il recueille ce que ces doctrines renferment d'acceptable pour un Chrétien ou pour un Juif ; il en veut former un système où la raison et la foi trouvent un harmonieux accord.

Dans l'accomplissement de cette tâche, Lévi ben Gerson n'est pas seulement aidé par les pensées de ses illustres coreligionnaires, des Avicébron et des Moïse Maïmonide ; il n'ignore certes pas l'œuvre des maîtres chrétiens ; on perçoit bien souvent, dans les raisonnements qu'il développe et dans les solutions qu'il propose, l'écho des discussions agitées au sein de l'Université de Paris.

Visiblement, la pensée juive n'est plus isolée ; les doctrines d'Avicébron et de Moïse Maïmonide ont, sur la Scolastique latine, exercé une profonde influence ; cette influence renverse main-

tenant son cours ; elle instruit les rabbins de ce qu'ont élaboré les Facultés où s'enseigne la Théologie chrétienne.

IV

CHASDAÏ CREZKAS

De cette influence exercée sur la pensée rabbinique par la Scolastique latine et, surtout, par la Scolastique parisienne, il serait intéressant de donner de frappants exemples [1]. Pour les rencontrer, nous serons obligés de descendre assez bas dans le cours des temps, car les synagogues ont été, semble-t-il, fort en retard sur les universités. Ils nous seront fournis par Chasdaï Crezkas.

Né à Barcelone, d'une famille qui comptait, parmi ses ancêtres, des Talmudistes célèbres, Chasdaï vécut à la fin du XIV[e] siècle et au commencement du XV[e] siècle [2]. Ses principales doctrines philosophiques sont exposées dans un traité intitulé *La lumière du Seigneur, Or Adonaï* : ce traité fut achevé en 1410 [3].

Des théories exposées par *Or Adonaï*, M. Joël a donné une analyse assez étendue ; cette analyse nous fournira les quelques points sur lesquels nous souhaitons d'attirer particulièrement l'attention du lecteur.

Dans la préface d'*Or Adonaï*, Chasdaï déclare son intention [4] ; il admire Moïse Maïmonide, mais il reproche vivement à ce grand homme d'avoir recueilli les débris de la Philosophie hellénique pour en faire les fondements du Judaïsme ; les successeurs du fils de Maimoun ont poussé plus loin que lui dans la mauvaise voie où il avait engagé les études des rabbins ; la cause première de cette

1. De cette influence, on peut citer parfois des témoignages. Ainsi, à une époque qu'on ne peut préciser, un certain Abraham ben Isaac ben Juda ben Samuel Schalom traduisit en hébreu des *Questions et réponses sur l'Isagoge, les Catégories et le traité de l'Interprétation de Marsilio*. L'ouvrage traduit est de Marsile d'Inghen. On voit par là que la Synagogue était soucieuse de connaître l'enseignement de la Scolastique parisienne [ERNEST RENAN, *Les écrivains juifs français du XIV[e] siècle* (*Histoire littéraire de la France*, t. XXXI, 1893, p. 728)].

2. M. JOËL, *Don Chasdai Crezkas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt*. Breslau, 1866 (M. JOËL, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, Bd. II, Breslau, 1876). Pp. 3-6.

3. M. JOËL, *Op. laud.*, p. 6.

4. M. JOËL, *Op. laud.*, pp. 11-12.

dangereuse erreur, c'est que personne ne s'est aventuré jusqu'ici à combattre et renverser les raisonnements des Grecs ; par ces raisonnements, « les yeux d'Iraël se trouvent, aujourd'hui, frappés d'aveuglement. » Réfuter l'argumentation d'Aristote et, par là, raffermir les bases mêmes de la foi judaïque, tel est l'objet que se propose Chasdaï Crezkas.

Cette prétendue argumentation d'Aristote, c'est, en général, le *Guide des égarés* qui en fournira la formule à notre auteur. Auprès de ses coreligionnaires, Maïmonide passait pour interprète autorisé de la doctrine péripatéticienne, alors que sa pensée, le plus souvent, reflète celle d'Avicenne ou d'Al Gazâli ; les Juifs n'étaient pas seuls, au Moyen Age, à donner dans cette erreur.

Chasdaï, d'ailleurs, ne crée pas de toutes pièces les théories qu'il oppose à celles d'Aristote et de Moïse ben Maimoun ; tant s'en faut ; très fortement, il subit l'influence d'un de ses prédécesseurs, de Lévi ben Gerson ; de cette source, à laquelle il demande mainte inspiration, il ne fait pas mystère.

C'est du Rabbin de Bagnols qu'il tient, en particulier, presque tout ce qu'il enseigne au sujet de la création du Monde [1]. Pour lui comme pour le fils de Gerson, si l'organisation et l'information de la Matière première ont eu un commencement qui fut proprement la création, la Matière sans forme, au contraire, est éternelle et incréée. Issue probablement des discussions qu'agitaient, au commencement du XIVe siècle, les maîtres en Théologie de Paris, cette théorie eut la plus grande fortune auprès des Juifs ; proposée par Lévi ben Gerson, accueillie par Chasdaï Crezkas, elle sera, au début du XVIe siècle, développée par Juda Abravanel, dit Léon l'Hébreu, dans ses célèbres *Dialoghi di Amore*.

Chasdaï s'en prend à toutes les notions essentielles de la Physique péripatéticienne ; l'infini, le temps, le lieu, le mouvement, le vide sont, pour lui, autant d'occasions d'opposer sa pensée à celle du Stagirite. Cette critique, autant du moins que les brèves indications données par Joël nous permettent d'en juger, paraît très fortement inspirée par les discussions auxquelles les Nominalistes parisiens s'étaient, au cours du XIVe siècle, livrés avec une ardeur passionnée.

Parmi les théories de Crezkas, il en est une qui a, plus que les autres, retenu l'attention de M. Joël ; aussi nous sera-t-il loisible de l'examiner, à notre tour, avec quelque détail.

Contre Aristote, Chasdaï prétend établir [2] qu'il peut exister, hors

1. M. Joël, *Op. laud.*, pp. 65-66.
2. M. Joël, *Op. laud.*, pp. 21-24.

du Monde, une étendue indéfinie, non composée de parties et, donc, indivisible, vide de toute matière; c'est cette étendue qui est le lieu de l'Univers ; cette étendue sans borne, c'est l'immensité de Dieu. « Les Anciens, dit-il [1], ont donné le nom de *lieu* à la forme d'une chose, parce que c'est la forme qui détermine et définit le sujet dans son tout comme dans ses parties........ Or Dieu est la forme de l'universalité des sujets, car c'est lui qui produit l'Univers, qui le détermine et le définit ; c'est pourquoi les anciens maîtres lui ont appliqué le nom de *lieu (Makom)* ; au lieu de dire : « Loué soit Dieu », ils disent : « Loué soit *Hamakom!* »....... Et cette comparaison est fort belle. De même, en effet, que les dimensions de l'étendue vide pénètrent les dimensions de l'étendue corporelle et les corps qui la remplissent, de même Dieu est en toutes les parties du Monde, il leur sert de *lieu*, car il les porte et les soutient. »

Lorsque Chasdaï Crezkas formulait une telle pensée, elle était, selon Joël, entièrement nouvelle dans la Synagogue ; elle ne l'était assurément pas dans la Scolastique chrétienne ; sous quelle forme Scotistes et Nominalistes l'avaient déjà enseignée, nous le dirons avec détail lorsque nous étudierons la Physique parisienne au XIVe siècle ; nous nous contenterons, pour le moment, de l'indiquer très brièvement.

Au voisinage de l'an 1320, l'un des plus illustres disciples de Duns Scot, le véritable créateur de ce qu'on a mal nommé le Scotisme, François de Meyronnes enseigne [2] « que le lieu est formellement le rapport qu'a tout corps logé avec le premier Moteur immobile ; à ce Moteur, nous attribuons deux prédicats, savoir qu'il est partout et qu'il est toujours ; ce n'est pas l'effet d'un rapport qu'il aurait soit avec le lieu, soit avec le temps, mais c'est parce que, à l'égard du premier Être, toute créature a un certain rapport de présence *(respectus præsentialitatis)* et un autre rapport de présence qui s'établit d'une manière successive *(secundum periodum).* » Et François conclut en disant : « C'est donc ce premier Moteur qui est le terme du mouvement local. » Dieu est le lieu immobile par rapport auquel se doivent apprécier tout mouvement et tout repos.

1. CHASDAÏ CREZKAS, *Or Adonaï*, Premier traité, seconde partie, chap. I. — M. JOËL, *Op. laud.*, pp. 24-25.

2. FRANCISCI DE MAYRONIS *Scripta in quatuor libros Sententiarum* ; lib. II, dist. XIV, quæst. IX (Dans l'édition donnée à Venise, en 1520, des FRANCISCI DE MAYRONIS *Opera*, où cette question occupe le fol. 151, col. d, et le fol. 152, col. a, on a oublié de la numéroter, en sorte qu'on a numéroté IX la question X).

En 1377, Nicole Oresme, évêque de Lisieux, achevait de mettre en français, à la demande du roi Charles V, son admirable commentaire sur le *Traité du Ciel et du Monde* d'Aristote. On y pouvait lire ces propositions [1] :

« Et doncques hors le ciel est un espace vuide, incorporèle, d'autre manière que n'est quelconque espace plaine et corporèle, tout aussi comme la duracion appelée éternité est d'autre manière que n'est duracion temporèle, meisme qui seroit perpétuèle...

» Item ceste espace dessus dicte est infinie et indivisible, et est l'immensité de Dieu, et est Dieu meisme, aussi comme la duracion de Dieu appelée éternité est infinie et indivisible et Dieu meisme. »

C'est bien la théorie que, trente-trois ans plus tard, Chasdaï Crezkas devait proposer à ses coreligionnaires.

Spinoza avait lu le traité *Or Adonaï* ; dans une de ses lettres, la vingt-neuvième, il cite : « *Judæum quendam, Rab Chasdai vocatum* [2]. » Joël s'est attaché à retrouver, dans les doctrines du célèbre philosophe d'Amsterdam, à côté des influences non douteuses de Moïse Maïmonide et de Lévi ben Gerson, le reflet des enseignements donnés par Chasdaï Crezkas [3] ; en particulier, c'est à ces enseignements qu'il a rattaché [4] le célèbre axiome spinoziste : L'étendue est un attribut de Dieu. Si cette dernière opinion, qui paraît solidement fondée, est véritable, Spinoza n'aurait perçu, semble-t-il, par l'intermédiaire de son coreligionnaire Chasdaï, qu'un simple écho des pensées proposées par Nicole Oresme.

Puisque la Synagogue n'est plus qu'un reflet de la Scolastique chrétienne, quittons désormais celle-là pour nous consacrer à celle-ci.

1. Nicole Oresme, *Traitié du Ciel et du Monde*, livre I, ch. XXIV ; Bibliothèque Nationale, fonds français, ms n° 1083, fol. 21, col. d. et fol. 22, col. a.
2. Cf. M. Joël, *Op. laud.*, p. 9, en note.
3. M. Joël, *Op. laud.*, p. 9, pp. 24-25, pp. 37-38, p. 50, pp. 54-56, pp. 63-64, pp. 68-69, pp. 71-73, p. 75. — Voir aussi : M. Joël, *Spinoza's Theologisch-Politischer Traktat auf seine Quellen geprüft* ; Breslau, 1870 (M. Joël, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, Bd. II, Breslau, 1876). — M. Joël, *Zur Genesis der Lehre Spinoza's mit besonderer Berucksichtung des kurzen Traktats « Von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit »*. Breslau, 1871 (*Ibid.*).
4. M. Joël, *Chasdai Crezkas*, p. 24.

CHAPITRE VIII

LES PREMIÈRES INFILTRATIONS DE L'ARISTOTÉLISME DANS LA SCOLASTIQUE LATINE

I

LE PREMIER CONTACT ENTRE LE NÉO-PLATONISME SÉMITIQUE ET LA SCOLASTIQUE LATINE

La Scolastique latine avait, peut-on dire, passé toute son enfance et toute sa jeunesse sans connaître d'autre Métaphysique que la Métaphysique platonicienne ou néo-platonicienne. Jusqu'au milieu du XIIe siècle, on n'avait lu, dans les écoles de la Chrétienté occidentale, d'autre œuvre d'Aristote que l'*Organon*. Bien loin donc que le Stagirite apparût alors comme le Philosophe complet qu'il est et que, plus tard, on saluera en lui, il semblait n'être qu'un logicien, qu'un dialecticien. L'homme en qui les doctes admiraient la plénitude de l'esprit philosophique, c'était Platon ; « Platon, le plus grand philosophe qui soit au monde, » disait Scot Érigène.

Deux courants avaient versé la pensée platonicienne aux Écoles latines ; l'un de ces courants était chrétien et l'autre païen. Le Néo-platonisme chrétien s'était d'abord alimenté aux écrits de Saint Augustin ; au temps de Charles le Chauve, lorsque Scot Érigène traduisit les traités de Denys, l'afflux d'une nouvelle source le vint grossir. Plus maigres étaient les ruisselets de Néo-platonisme païen qui mêlèrent leurs eaux à ce torrent de Platonisme chrétien ; ce furent, d'abord, les *Noces de la Philologie et de Mercure* de Martianus Capella et le *Commentaire au Timée* de Chalcidius ; ce fut ensuite le *Commentaire au Songe de Scipion* de Macrobe.

Au confluent de ces deux courants, d'audacieuses synthèses s'étaient formées, la plupart du temps très originales, très différentes les unes des autres ; mais ces doctrines portaient toutes,

bien reconnaissable, la marque de la pensée platonicienne dont, par deux canaux divers, l'influence était venue les féconder.

Quand donc les traducteurs dérivèrent vers la Scolastique latine ce qu'avait gardé jusqu'alors la profonde réserve de la Scolastique arabe, c'est au sein d'esprits tout imprégnés de Platonisme que se déversèrent les doctrines physiques et métaphysiques d'Aristote. Aussi, lorsqu'en des œuvres comme celles de Thierry de Chartres, nous commençons à deviner les premiers indices d'une influence péripatéticienne, c'est parmi des théories conçues à l'imitation du *Timée* qu'il nous les faut discerner.

D'ailleurs, en même temps que les traducteurs révélaient aux écoles un Aristote qui n'avait pas seulement philosophé sur la Logique, ils apportaient quelques-uns des écrits les plus marquants du Néo-platonisme arabe. Ainsi, sous la direction de Don Raimond, archevêque de Tolède, Jean de Luna et Dominique Gondisalvi traduisaient les quatre premiers livres de la *Physique*, le *De Cælo et Mundo* et les dix premiers livres de la *Métaphysique* d'Aristote ; mais ils y joignaient le *De scientiis* d'Al Fârâbi, le *De anima* d'Avicenne et la *Philosophia* d'Al Gazâli ; or un livre tel que la *Philosophia* d'Al Gazâli, où toutes les parties de la Philosophie néo-platonicienne construite par les Arabes se trouvaient réunies dans une même somme, succincte et très claire, dut jouir d'une singulière faveur près de l'École de Chartres, alors dans tout l'éclat de sa gloire, près de l'École de Paris, qui allait bientôt éclipser celle de Chartres. En outre, dans cette École de Chartres l'influence de Proclus ne pénétrait pas seulement par l'intermédiaire d'Avicenne ou de son disciple Al Gazâli ; elle s'exerçait directement par le *Liber de causis* que commentait Gilbert de la Porrée.

Un peu plus tard, Gérard de Crémone donnait aux Latins une connaissance plus complète de l'encyclopédie aristotélicienne ; les huit livres de la *Physique*, les quatre livres du *De Cælo et Mundo*, les deux livres du *De generatione*, les trois premiers livres des *Météores* étaient, par cet infatigable traducteur, révélés à la Scolastique chrétienne ; certains opuscules d'Alexandre d'Aphrodisias s'y trouvaient joints ; mais, en même temps, Gérard traduisait des traités d'Al Kindi et d'Al Fârâbi, le *De quinque essentiis* et le *De somno et visione* du premier, le *De scientiis* et le *De naturali auditu* du second.

Donc, lorsque la Philosophie péripatéticienne vint se mêler à ce Platonisme chrétien au sein duquel les Écoles latines étaient depuis longtemps plongées, elle y parvint en même que des doctrines arabes à la formation desquelles le *Livre des causes*

et la *Théologie* du Pseudo-Aristote avaient autant contribué que l'authentique pensée du Stagirite. C'est seulement beaucoup plus tard, vers 1220 ou 1230, que Michel Scot renforça l'influence vraiment péripatéticienne en donnant aux Scolastiques les principaux écrits d'Averroès.

A la vérité, on ne reconnut pas, tout d'abord, ce qu'il y avait de platonicien dans les écrits des premiers philosophes arabes. La conformité de leur langage technique avec celui du Péripatétisme, la vénération qu'ils ne cessaient de professer pour Aristote, « le premier Maître », firent qu'on les prit volontiers pour disciples fidèles du Stagirite. Déjà Maïmonide, dont l'information était cependant plus riche et plus détaillée que celle des écolâtres de Chartres et de Paris, semble avoir donné dans cette erreur; au *Guide des Égarés*, le nom d'Aristote est une sorte de titre collectif, sous lequel les pensées d'Avicenne ou d'Al Gazâli sont comprises aussi bien que les doctrines péripatéticiennes authentiques. La Scolastique latine paraît avoir, tout d'abord, fait comme Maïmonide et l'avoir même dépassé ; *la Philosophie d'Aristote* fut le terme collectif qui servit à désigner toutes les productions de la sagesse hellénique ou musulmane envoyées d'Espagne par les traducteurs.

Déjà, dans un écrit de Dominique Gondisalvi *Sur l'immortalité de l'âme*, écrit que Guillaume d'Auvergne devait s'approprier au siècle suivant, nous voyons [1] l'auteur mettre, d'une part, « les philosophes, c'est-à-dire Aristote et ceux qui l'ont suivi, » et, d'autre part, Platon : « *Et hæc quidem fere omnia a philosophis accepimus, ab Aristotele scilicet et sequacibus ejus. Rationes autem et probationes Platonis præterimus.* »

Cette façon de parler se conserva longtemps ; jusqu'au milieu du XIII[e] siècle, semble-t-il, les deux noms de Platon et d'Aristote eurent ainsi, pour beaucoup de Latins, une signification qu'un historien de la Philosophie quelque peu renseigné ne leur eût certes pas accordée ; le nom de Platon dominait toutes les doctrines que l'on connaissait depuis longtemps, toutes celles qu'avec l'aide de Saint Augustin et de Denys, on avait accommodées de telle sorte qu'elles s'accordassent au Dogme catholique ou ne lui fussent pas directement contraires ; le nom d'Aristote, au contraire, servait d'enseigne à tous les systèmes nouveaux venus auxquels un commun langage donnait un air de parenté et, surtout, qu'une foule

1. GEORG BÜLOW, *Des* DOMINICUS GUNDISSALINUS *Schrift von der Unsterblichkeit der Seele*, p. 11 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. II, Heft. III ; Münster, 1897).

d'hérésies manifestes rendaient également suspects aux Chrétiens.

Toutefois, parmi les livres traduits de l'arabe au XII[e] siècle, il en est un qui paraît avoir été mis à part, qui semble avoir échappé aux reproches d'hétérodoxie dirigés contre les autres ; cet ouvrage privilégié, c'est le *Fons vitæ*. Avicébron n'invoquait pas l'autorité d'Aristote ; Platon était le seul philosophe dont il citât le nom, encore qu'il lui attribuât des pensées parfaitement étrangères à l'enseignement de ce philosophe. D'ailleurs, l'auteur du *Fons vitæ* parlait du Verbe et de la création en des termes auxquels les écolâtres latins étaient accoutumés de longue date, car ils les avaient lus dans les écrits de Jean Scot Érigène ; en accueillant la philosophie d'Ibn Gabirol, la Scolastique latine ne faisait que reprendre son bien.

Le premier, parmi les maîtres de la Scolastique latine, qui ait subi l'influence d'Ibn Gabirol, c'est l'un des traducteurs du *Fons vitæ*, c'est Dominique Gondisalvi. Parmi les ouvrages dont il est sûrement ou très probablement l'auteur, il en est deux, le *De processione mundi* ou *De creatione mundi* [1] et le *De unitate* [2], où l'inspiration d'Avicébron se mêle incessamment à celle de Boëce ; de cette inspiration, la trace se laisse bien aisément apercevoir ; des passages entiers, empruntés au *Fons vitæ*, sont presque textuellement insérés dans le discours du Diacre de Ségovie.

Si l'influence exercée par Avicébron sur certains scolastiques latins du XII[e] siècle ne peut pas être niée, il serait cependant imprudent, dans bien des cas, d'affirmer que des pensées, fort analogues, d'ailleurs, à celles que contient le *Fons vitæ*, ont été réellement puisées à cette source ; dans un grand nombre de circonstances en effet, elles ont pu, tout aussi bien, découler du *De divisione naturæ*.

Thierry de Chartres, par exemple, dans son traité sur le récit de la création selon la *Genèse*, écrit [3] : « La souveraine Trinité opère donc en la matière, qui est l'ensemble des quatre éléments ; en tant qu'elle est Cause efficiente, elle crée cette matière ; en tant qu'elle est Cause formelle, elle l'informe et la dispose ; en tant qu'elle est Cause finale, elle la chérit et la gouverne. Car le Père est la Cause efficiente, le Fils la Cause formelle, le Saint-Esprit la Cause finale et la matière la Cause matérielle. »

1. Publié dans : MENENDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. I, pp. 691-711.

2. PAUL CORRENS, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des* DOMINICUS GONDISALVI *De unitate* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelälters*, Bd. I, Heft. I, Münster, 1891).

3. B. HAURÉAU, *Notice sur le numéro 647 des manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale* (*Notice et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t. XXXII, seconde partie, 1888, p. 173).

Un peu plus loin, nous trouvons, dans le même *Opusculum de opere sex dierum*, un commentaire de ce texte : *Et spiritus Domini ferebatur super aquas*. Dans ce commentaire, se lisent les lignes que voici [1] :

« La matière étant désignée, l'auteur dit ensuite que la vertu de l'Ouvrier *(virtus Artificis)*, vertu qu'il nomme l'Esprit du Seigneur, commande à la matière et la domine afin de l'informer et d'y mettre l'ordre. C'est à juste titre qu'après la matière, il a parlé de la vertu opératrice de l'Ouvrier ; c'est, en effet, par l'opération de cette vertu sur la matière que tout ce qui se voit au Ciel et sur la Terre a dû être produit. De soi, la matière est informe ; elle ne peut aucunement acquérir la forme, si ce n'est par une vertu qui opère en elle et qui l'ordonne ; cette vertu, c'est celle de l'Ouvrier..... Cette vertu, les Chrétiens l'appellent l'Esprit-Saint. Puis donc que la matière ne reçoit pas les formes d'elle-même, puisqu'elle est informée par une vertu de l'Ouvrier, vertu qui la meut et qui opère en elle, Moïse, le plus sage des philosophes, après avoir signalé l'état informe de la matière, parle de la Vertu opératrice du Créateur, par laquelle la forme est appliquée à la matière. »

En tout cela, la pensée de Jean Scot transparaît clairement ; mais elle s'exprime dans un langage plus péripatéticien que celui dont l'Érigène avait usé ; et, tout aussitôt, sa ressemblance avec la pensée d'Avicébron s'en trouve plus aisée à percevoir. A quoi faut-il attribuer ce léger changement ? Est-ce à la lecture du *Fons vitæ* ? N'est-ce pas simplement à l'étude des quatre premiers livres de la *Physique* d'Aristote, que Dominique Gondisalvi et Jean de Luna venaient de traduire, qui ont sûrement fourni à Thierry la connaissance des quatre causes péripatéticiennes ainsi que divers autres éléments de son *Opusculum de opere sex dierum* ?

Des doutes semblables surgissent à propos de certains passages insérés par Gilbert de la Porrée en son commentaire au *De Trinitate* de Boëce.

Du traité de Boëce, du commentaire de Gilbert de la Porrée, nous aurons à parler plusieurs fois dans ce chapitre et dans le suivant ; donnons-en donc, tout d'abord, une courte description.

Parmi les œuvres de Boëce (470-524), on trouve un petit ouvrage [2] dont l'authenticité a été contestée, et qui porte ce titre :

1. Loc. cit., p. 179.
2. Anitii Manlii Severini Boethii, *philosophorum et theologorum principis opera omnia, quorum alia antè impressa, nunc denuo per doctos viros reco-*

ANITII MANLII SEVERINI BOETHII, *patritii ordinarii, viri illustrissimi, De sancta Trinitate ad Symmachum libri IV.*

Le premier livre est ainsi intitulé :

Quomodo Trinitas est unus Deus, et non tres Dii.

L'objet du second est annoncé en ces termes :

Ad Joannem, Ecclesiæ Romanæ diaconum, utrum Pater, Filius et Spiritus sanctus de divinitate substantialiter prædicentur.

Le troisième livre, dédié au même Jean, diacre de l'Église Romaine, examine : *An omne quod sit, bonum sit.*

Enfin le quatrième livre traite : *De duabus naturis et una persona Christi contra Eutychen et Nestorium.*

Souvent, les auteurs du Moyen Age, sous le titre : *De duabus naturis*, citent ce quatrième livre comme s'il formait un traité isolé ; souvent aussi, à l'ouvrage entier, ils donnent ce nom : *De hebdomadibus.*

Les commentaires de Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers, sur les quatre livres du *De Trinitate*, sont un des monuments les plus importants de la Métaphysique du XIIe siècle ; pendant tout le XIIIe siècle, ils ont continué de jouir d'une grande autorité.

L'influence de Jean Scot Érigène s'y montre avec évidence ; mais il est également permis d'y soupçonner l'influence concordante d'Avicébron ; parfois, certaines traces nous autorisent presque à déclarer formellement que celle-ci s'est exercée.

Parmi les passages où ces traces se devinent, un des plus remarquables concerne la matière et la forme.

gnita : alia quæ hactenus latuerunt, nunc primum emendatiss. in lucem prodeunt. In quibus præter universæ philosophiæ exactissimam doctrinam, plurimorum in divinis mysteriorum, et difficiliorum locorum in Platone, Aristotele aliisque Græcis et Latinis autoribus luculentissimæ explicationes reperiuntur.

Præterea jam accesserunt.

IOANNIS MURMELIJ *in V. Lib. De Consolatione Philosophiæ commentaria.*

Et in eosdem RODOLPHI AGRICOLÆ *Enarrationes.*

Item, GILBERTI PORRETÆ, EPISCOPI PICTAVENSIS *in IIII Lib. de Trinitate commentarij, antè nunquam æditi.*

Præter reliquos doctiss. viros, HENRICUS LORITUS GLAREANUS, *Arithmeticam et Musicam demonstrationibus et figuris auctiorem redditam, suo pristino nitori restituit : Cui exemplar aureum venerandæque vetustatis fuit ex monasterio S. Georgij.*

ET MARTIANUS ROTA, *opus de tota disserendi ratione, hoc est organum, Dialecticæ et Rhetoricæ studiosis necessarium, illustravit. Et huius autoris vitam, cùm ex alijs, tum ex Boëthi monumentis collectum, bona fide descripsit.*

Hæc pagina versa, altera facie, librorum catalogum ostendet.

Cum Cæs. Maiest. Gratia et Privilegio. Basileæ, ex officina Henricpetrina.

In fine : Basileæ, ex officina Henricpetrina, mense martio, anno MDLXX.

Le *De Trinitate* de Boëce et le *Commentaire* de Gilbert de la Porrée, vont de la p. 1119 à la p. 1173.

1. GILBERTI PORRETÆ *Commentaria in librum primum Boethii de Sancta Trinitate;* édit. cit., pp. 1137-1138.

« Le nom de matière, dit Gilbert de la Porrée, a des sens multiples, et il en est de même du nom de forme. » Il rappelle les diverses dénominations par lesquelles Platon désigne le fonds commun des choses, puis ajoute : « Les auditeurs de Platon l'appellent ὕλη, c'est-à-dire forêt *(sylva)*; Platon lui-même la nomme matière première *(materia prima)*. » Nous connaissons ces « auditeurs de Platon » qui traduisent littéralement ὕλη par *sylva;* ils sont représentés par Chalcidius. Mais d'où Gilbert tient-il que Platon a employé l'expression *matière première?* Ne serait-ce pas d'Avicébron, dont le disciple prononce précisément ce mot[1] au moment où le maître lui cite l'opinion d'un Platon apocryphe ?

Sans insister sur cette première indication d'une influence exercée par Ibn Gabirol, poursuivons notre lecture :

« Platon la nomme matière première, car c'est en elle que sont formées toutes les choses qui viennent d'elle, tandis qu'elle-même ne contracte aucune forme.

» Les quatre éléments se forment en elle par une mutuelle combinaison ; du nom du récipient plus grand qui contient toutes choses, on les nomme aussi des matières.

» On considère ensuite, dans l'ensemble générique des corps, des matières d'espèces diverses, comme l'airain, la cire, la roche, et toutes les choses de même sorte qu'on nomme matières.

» On fait encore un autre usage de ce nom de matière ; on l'attribue à ces substances générales ou spéciales qui sont dites l'essence *(esse)* des réalités substantielles *(subsistentium)* en lesquelles elles sont, parce qu'elles confèrent à ces réalités quelque chose qui les fasse exister. On les nomme les sujets matériels *(subjectæ materiæ)* de ces réalités qui leur sont associées et qui, bien plutôt, résultent d'elles d'une certaine façon. En effet, tout ce qui tire son existence d'une essence *(esse)* de ce genre, en reçoit naturellement un certain caractère grâce auquel, pour la raison, il est matière par rapport à toutes les réalités qui découlent de lui en vertu de cette essence.

» Par exemple, la corporéité (*corporalitas*) est l'essence (*esse*) du corps en qui elle se trouve ; c'est par elle que ce corps est naturellement quelque chose, savoir un corps ; or, elle lui confère ce caractère d'être la matière des figures et des autres propriétés analogues, car il les possède en lui-même à cause de la corporéité et de la puissance qui est assignée à cette corporéité ; alors, on dit que la corporéité elle-même est la matière de ces figures.

1. AVENCEBROLIS *Fons vitæ*, Tract. IV, cap. 8, p. 229.

» Une dénomination de ce genre marque d'abord l'essence *(esse)*; puis elle désigne ce qui est approprié à la puissance qui se trouve adjointe à cette essence. »

D'où donc Gilbert de la Porrée a-t-il tiré cette notion de corporéité ? Assurément, de quelqu'un des traités que Dominique Gondisalvi et Jean de Luna venaient de révéler aux Latins. Mais duquel parmi ces traités? De la *Philosophia Algazelis?* Il eût alors mis la corporéité au nombre des formes, non pas au nombre des matières. Cette confusion suppose que l'Évêque de Poitiers se soit inspiré d'un livre où les diverses notions de matière, de forme, de substance se mêlaient et se compénétraient souvent, où une forme moins déterminée jouait le rôle de matière à l'égard d'une forme plus particulière ; ce caractère semble bien propre à désigner le *Fons vitæ*.

Est-ce l'influence d'Avicébron, est-ce celle du fils de l'Érin qui domine en ce que Gilbert de la Porrée va dire de la forme? Il paraît bien malaisé de le décider :

« Le mot *forme* se dit aussi en des sens multiples.

» C'est par l'action créatrice de Dieu que tout ce qui existe est quelque chose ; c'est d'elle que vient toute l'essence *(esse)* par laquelle cette réalité est quelque chose, et aussi tout ce qui se trouve en cette réalité qui est quelque chose, et s'y trouve à titre d'attribut de ce qui en est l'essence ; aussi à l'essence *(essentia)* de Dieu, donne-t-on le nom de Forme première [1].

» On donne également le nom grec d'εἰδέαι et le nom latin de *formæ* aux quatre substances pures *(sinceræ)*, le feu, l'air, l'eau, la terre ; non pas à celles qui, comme nous l'avons dit, se trouvent combinées les unes avec les autres au sein de la *sylva*, mais à celles qui sont uniquement constituées par la *sylva* et une espèce intelligible ; c'est de ces substances que sont ensuite tirées les matières sensibles, ignées, aëriennes, aqueuses ou terrestres des corps.. .... De même, toute essence *(esse)* de réalités subsistantes quelconques dont chacune est quelque chose, en même temps qu'elle reçoit, nous l'avons dit, le nom de matière des propriétés qui l'accompagnent, est dite forme de ces réalités subsistantes ; ainsi la corporéité est dite forme des corps.

» Enfin on donne encore le nom de forme à ce quatrième genre de qualités, telles que les figures des corps et autres analogues, qui

1. Donnons ici le texte ; il permettra au lecteur d'imaginer ce qu'est la langue de Gilbert de la Porrée : « *Nam essentia Dei, quo opifice est quicquid est aliquid, et quicquid est esse, unde illud aliquid est, et omne quod sic inest ei, quod est aliquid, ut ei quod est esse adsit, prima forma dicitur.* »

existent dans les réalités subsistantes, et y découlent de la puissance de ce par quoi ces réalités sont quelque chose.

» Il résulte manifestement de là qu'il y a deux sortes de matières ; l'une informe et, partant, simple, comme la ὕλη ; l'autre informée et, partant, composée, comme les corps......

» De même, parmi les formes, il en est une qui est sans aucune matière et, partant, simple ; telle l'essence du Créateur, par laquelle il existe vraiment..... De même, ces substances pures *(sinceræ)* qui sont les exemplaires des corps, sont des formes sans matière et, partant, des formes simples..... Quant aux essences des réalités subsistantes, on les nomme, comme il a été dit, non seulement formes, mais aussi matières. Au contraire, les figures des choses sensibles et les autres propriétés qui, dans les réalités subsistantes, résultent de leur essence, reçoivent seulement le nom de formes et point celui de matière.

» A ces distinctions, il faut ajouter que la matière première, c'est-à-dire la ὕλη, que les formes premières, c'est-à-dire l'οὐσία du Créateur et les εἰδέαι des choses sensibles, par le fait qu'elles sont simples et abstraites, celle-là ne devant rien aux formes et celles-ci rien à la matière, sont exemptes de tout mouvement. Au contraire, les choses sensibles, où la matière et la forme ne sont pas abstraites l'une de l'autre, mais combinées l'une avec l'autre, sont mobiles. »

En tout cela, il est bien malaisé de ne pas voir un mélange d'idées empruntées à Jean Scot et d'idées empruntées à Ibn Gabirol ; mais plusieurs de ces dernières sont de celles qu'Avicébron tenait peut-être de l'Érigène ; en sorte que dans l'exposition de Gilbert de la Porrée, la matière semble avoir été presque entièrement fournie par le Philosophe chrétien, tandis que la forme serait due à la fois à celui-ci et au Philosophe juif.

La lecture du commentaire de Gilbert de la Porrée nous paraît donc bien propre à confirmer en nous cette pensée : Tandis que les écrits physiques et métaphysiques d'Aristote, que les divers traités du Néo-platonisme arabe ne prirent, tout d'abord, dans la spéculation des écolâtres latins, qu'une place très étroite et à peine visible, la philosophie d'Ibn Gabirol n'eut aucune peine à se faire admettre ; de suite, en effet, elle se fondit dans la philosophie de Scot Érigène, dont elle s'était très vraisemblablement inspirée ; de suite, elle grossit de son afflux le courant platonicien qui entraînait depuis longtemps la Scolastique latine, qui devait encore la porter jusqu'au milieu du XIIIe siècle.

Pendant ce temps, se glissait dans les écoles la doctrine que le

nom d'Aristote servait à désigner, et qui comprenait, à côté de véritables écrits du Stagirite, les écrits néo-platoniciens d'Avicenne et d'Al Gazâli. Si Gilbert de la Porrée a vraisemblablement lu le *Fons vitæ*, il est probable aussi qu'il a étudié la *Philosophia Algazelis*.

Gilbert, en effet, n'accepte pas tout ce qui vient d'Ibn Gabirol; comme Boëce, qu'il commente, il ne veut pas que les créatures spirituelles aient une matière. « De toute substance incorporelle, dit-il[1], la nature est telle qu'elle ne s'appuie nullement sur le fondement d'une matière ; la ὕλη même ne lui peut servir de matière; en revanche, il n'y a point de corps qui n'ait ou dont la nature n'ait pour support quelque matière; la ὕλη est la matière des corps; les corps, à leur tour, sont les matières des natures autres que la première substance [corporelle]. »

Point de matière, donc, pour les substances spirituelles; mais à toutes les substances corporelles que nous présente la nature, deux matières sont communes; la ὕλη, d'abord, absolument indéterminée, que la *corporalitas* affecte d'une première détermination et qui devient alors le *corps*; puis le *corps*, qui est la matière commune de toutes les substances corporelles particulières; car ce *corps*, bien qu'affecté d'une première détermination, bien qu'étant déjà quelque chose *(aliquid)*, n'est encore rien qui subsiste par soi.

« Généralement, dit Gilbert, tous les corps qui ont vraiment en eux tout ce qui les fait subsister..... semblent avoir et ont réellement une commune matière ; cette commune matière, ce n'est pas seulement la ὕλη, que Platon nomme *sylva* et qui, selon les philosophes, est, mais n'est pas quelque chose *(est sed non est aliquid)*; c'est encore cette matière dont le nom ne dit pas qu'elle est, mais que, selon sa perpétuelle subsistance, elle est quelque chose. A ces deux là seules, le nom de matière convient justement; rien ne peut être vraiment et par son nom propre appelé matière, si ce n'est la ὕλη qui est, mais qui n'est pas quelque chose, et le corps qui n'est pas, mais qui est quelque chose; celle-là est la matière de tout corps et de tout ce qui est en un corps; celui-ci est la matière de toutes les choses qui résultent de sa première et perpétuelle subsistance dans la ὕλη. Mais lorsqu'on dit que celle-ci est la commune matière de tous les corps, qu'elle est la même dans tous les corps, on ne doit pas l'entendre en considérant le corps dans sa singularité, mais on doit plutôt l'entendre d'une même conformité de substances numériquement diverses. »

1. GILBERTI PORRETÆ *In lib. IV Boethii de Trinitate commentaria*; éd. cit., p. 1262.

Sous l'obscurité et l'allure volontairement paradoxale du langage de Gilbert de la Porrée, c'est bien certainement la pensée d'Al Gazâli que reproduit la définition de ces deux matières.

Ainsi, dans les écoles du XIIe siècle, la Métaphysique d'Avicenne et d'Al Gazâli cheminait sans bruit et ruinait, par de dangereuses erreurs, l'orthodoxie catholique.

L'autorité ecclésiastique finit par s'inquiéter de cette influence. En **1210**, Pierre de Corbeil, archevêque de Sens, assisté de son suffragant Pierre de Nemours, évêque de Paris, réunit un concile provincial dans la capitale du royaume. Rigord, moine de Saint-Denys et historiographe de Philippe-Auguste nous apprend [1] qu'on lisait alors à Paris une traduction de la *Métaphysique* d'Aristote, tirée du grec et récemment apportée de Constantinople. Le concile n'hésite pas à reconnaître dans les diverses sentences de cette *Métaphysique* ou d'autres écrits du Philosophe les principes d'enseignements funestes ; sous peine d'excommunication, il défend [2] de faire, à Paris, aucune leçon, publique ou privée, sur les livres de Philosophie naturelle d'Aristote et sur les commentaires qui en ont été composés : « *Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto, sub pœna excommunicationis inhibemus.* »

Ce que l'Église redoute pour ses fidèles, ce dont elle veut les garantir, ce n'est ni toute l'œuvre d'Aristote ni la seule œuvre d'Aristote. La Dialectique péripatéticienne, la Logique de l'*Organon*, est depuis longtemps en usage dans les Écoles ; ce n'est pas que les docteurs, les saints, les Pères de l'Église n'aient, avec une inlassable persévérance [3], signalé et réprouvé l'esprit de subtilité et de chicane qu'elle y développe ; mais elle a conquis droit de cité, et si l'excès qu'on en peut faire paraît également dangereux pour la raison et pour la foi, elle n'est pas, en soi, tenue pour semeuse d'hérésie. Il n'en va pas de même de toutes ces doctrines physiques et métaphysiques que les Grecs et les Arabes ont développées, et que les traducteurs viennent d'importer d'Espagne ; c'est en elles, en elles seules, mais en elles toutes que

1. F. DELABORDE, *Œuvres de Rigord et de Guillaume le Breton*, Paris, 1882, t. I, p. 233. — IOANNIS LAUNOII CONSTANTIENSIS, Paris. Theologi. *De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna, extraneis hinc inde adornata præsidiis, liber*... Tertia æditio, auctior et correctior. Lutetiæ Parisiorum, Apud Edmundum Martinum, viâ Iacobæâ, sub Sole aureo. MDCLXII. Cum permissu. Caput primum, p. 6.

2. LAUNOY, loc. cit., pp. 6-7. — DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce no 11, t. I, p. 70.

3. LAUNOII *Op. laud.*, capp. II et III ; édit. cit., pp. 9-73.

gisent les nouveautés dangereuses. L'autorité ecclésiastique va le marquer avec précision.

En 1215, Robert de Courçon, légat du Pape, impose aux études de l'Université de Paris un règlement qui demeurera longtemps en vigueur. Les leçons sur la Logique d'Aristote y tiennent une grande place ; elles doivent porter non seulement sur l'*Organon*, sur la *Logica vetus*, comme on avait accoutumé de le faire dès le temps de la naissance des écoles, mais encore sur la *Logica nova*, sur les ouvrages dont Thierry de Chartres semble avoir le premier pris connaissance, et où se rencontrent, en particulier, les *Analytiques*.

Large et honorable part était donc, par le règlement de Robert de Courçon, faite à la Dialectique péripatéticienne ; mais, tout aussitôt, ce règlement confirmait et précisait la prohibition que le concile avait porté en 1210 [1] : « Défense de faire aucune leçon sur les livres de Métaphysique et de Philosophie naturelle d'Aristote, ni sur les résumés de ces livres, ni sur les résumés de l'enseignement soit de Maître David de Dinant, soit d'Amaury l'hérétique, soit de Maurice l'Espagnol. — *Non legantur libri Aristotelis de Metaphysica et de naturali Philosophia, nec summæ de eisdem, aut de doctrina Magistri David de Dinant, aut Amalrici hæretici, aut Mauricii hispani.* »

Dans ces *Summæ* des écrits du Philosophe, que Robert de Courçon cite à côté des traités d'Aristote sur la Métaphysique et la Physique, il semble naturel de voir la *Metaphysica*, le *Compendium de anima* d'Avicenne et, surtout, la *Philosophia* d'Al Gazâli. Évidemment, ce que Robert de Courçon veut proscrire des leçons de l'Université de Paris, c'est l'ensemble des doctrines, contraires à l'orthodoxie, qui ont été vraiment professées par Aristote ou que le Néo-platonisme musulman a données comme expression de la pensée du « Premier Maître. »

II

AMAURY DE BENNES

N'a-t-il visé que ces doctrines ? Amaury l'hérétique, David de Dinant, Maurice l'Espagnol, dont les noms se trouvent joints à celui d'Aristote, avaient-ils été conduits à l'hérésie par le Péripatétisme ou par le Néo-platonisme des Hellènes ou des Arabes ?

1. Launoii *Op. laud.*, cap. IV; éd. cit., p. 75. — Denifle et Chatelain, *Op. laud.*, pièce n° 20, t. I, pp. 78-80.

Quelques historiens l'ont pensé ; ils paraissent s'être trompés.

Tout d'abord, dans Maurice l'Espagnol, Renan[1] et le P. Mandonnet[2] ont supposé qu'on devait reconnaître Averroès ; à qui a rencontré les déformations étranges qu'imposaient aux noms propres les copistes du Moyen Age, l'hypothèse ne paraît pas invraisemblable ; mais, comme l'ont fait remarquer le P. Denifle et M. Émile Chatelain[3], Albert le Grand cite[4], lui aussi, un Mauritius qu'il ne confond certainement pas avec Averroès.

Rendre le Péripatétisme responsable des écarts qui ont jeté Amaury et David de Dinant hors de la foi catholique, ce serait chose fort naturelle, puisque nous voyons ces deux hommes constamment frappés par les premiers anathèmes lancés contre Aristote.

Lorsqu'en 1210, Pierre de Corbeil interdit toute leçon publique ou privée sur les livres de Physique d'Aristote et les commentaires qui en ont été faits, il ordonne, en même temps, que le corps d'Amaury soit exhumé et jeté en terre non-sainte ; il veut que les *Quaternuli* de David de Dinant soient brûlés et que quiconque en gardera un exemplaire soit tenu pour hérétique.

Quand Robert de Courçon réprouve la lecture des livres d'Aristote, il étend sa prohibition aux résumés de la doctrine de David de Dinant et d'Amaury l'hérétique.

Ces décrets ne nous font rien connaître des opinions erronées que professaient Amaury et David. De même, le 3 novembre 1215, au VIe concile de Latran, Innocent III condamnait[5] « *perversissimum dogma Amalrici* », sans définir plus explicitement une erreur que, vraisemblablement, tout le monde connaissait.

Une seule pièce officielle nous renseigne sinon sur la doctrine d'Amaury, du moins sur celle des « Amalriciens » ses partisans. En 1210, plusieurs prêtres et clercs, disciples d'Amaury, furent brûlés à Paris pour avoir soutenu des propositions qu'on nous rapporte[6] ; toutes ces propositions sont du domaine de la Théologie ou de la Morale ; aucune d'entre elles ne permet de relever la trace d'une influence exercée par la philosophie d'Aristote ;

1. E. Renan. *Averroès et l'Averroïsme*.

2. P. Mandonnet, O. P., *Siger de Brabant*. Seconde édition, première partie (Étude critique), pp. 17-18, en note (*Les Philosophes Belges*, t. VI, Louvain, 1911).

3. Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce 20, t. I, p. 80, note 4.

4. Alberti Magni *Scriptum in libros Sententiarum*, lib. II, dist. XXVI, art. 5.

5. Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce no 22, t. I, p. 81.

6. Denifle et Chatelain, *Op. laud.*, pièce no 12, t. I, pp. 71-72.

aucune d'elles, si nous l'isolions de tout autre indication, ne nous permettrait de dire, d'une façon précise, ce qu'Amaury enseignait en Métaphysique. Nous trouverons, heureusement, quelques documents plus précis et plus circonstanciés sur les doctrines de cet hérésiarque.

Les historiens s'accordent à faire naître Amaury à Bennes, en pays chartrain [1] ; aussi était-il parfois nommé Amaury de Chartres. Guillaume le Breton nous apprend [2] que, « fort habile en logique,..... il se mit à enseigner la Sainte Écriture. Mais toujours il eut sa façon à lui d'apprendre et d'enseigner ; il professait toujours une opinion qui lui fût propre ; son jugement était comme coupé et séparé de celui d'autrui. Ainsi, en Théologie même, il eut l'audace d'affirmer sans cesse cette doctrine : Tout chrétien est tenu de croire qu'il est un membre du Christ ; celui qui ne le croirait pas ne pourrait être sauvé. » Cette proposition : « *Membra sumus corporis Christi* » est de Saint Paul ; si donc elle devenait condamnable sur les lèvres d'Amaury, c'est seulement par l'interprétation que ce maître en donnait.

Le voile qui, jusqu'ici, couvre pour nous cette interprétation, va se trouver quelque peu soulevé par Martin de Pologne.

Martin de Troppau, dit de Pologne, était Dominicain ; il mourut en 1278, après avoir été chapelain des papes Clément IV, Grégoire X, Innocent V, Jean XXI et Nicolas III ; admirablement informé des faits et gestes de la Curie romaine, il composa une *Chronique* des Papes, qui commence avec le règne d'Innocent III (1198). Son commentaire du quatrième concile de Latran nous apprend quelles erreurs on reprochait au Théologien de Bennes [3].

« Amaury, dit-il, prétend que les idées qui existent dans la pensée divine créent et sont créées ; tandis que, suivant Saint Augustin, il n'y a rien en Dieu qui ne soit éternel et immuable.

» Il dit aussi que Dieu est appelé la fin de toutes choses, parce que toutes choses doivent retourner en lui pour y reposer immuablement.

» Et de même que la nature d'Abraham n'est pas autre que

1. Aux environs de Chartres, deux hameaux portent ce nom de Bennes (P. Féret, *La Faculté de Théologie de Paris au Moyen Age et ses Docteurs les plus célèbres*. Paris, t. I, 1894, p. 200, note 2).

2. Guillaume le Breton, *De Gestis Philippi Augusti* (Dom Bouquet, *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, t. XVII, p. 83).

3. Martini Poloni *Chronicon*, Antverpiæ, 1574, pp. 393 sqq. — Cf. Charles Jourdain, *Mémoire sur les Sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Chartres et de David de Dinan* (*Mémoires de l'Institut Impérial de France. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. T. XXVI, Deuxième partie, 1870 ; pp. 470-472).

celle d'Isaac, mais que la même nature leur est commune à tous deux, de même, selon Amaury, tous les êtres sont un seul être et tous les êtres sont Dieu. Il soutient, en effet, que Dieu est l'essence (*essentia*) de toute créature et l'être (*esse*) de toute chose.

» Ailleurs, il enseigne que, comme la lumière ne s'aperçoit pas en elle-même, mais dans l'air, de même Dieu ne saurait être vu, en lui-même, ni par l'ange ni par l'homme ; il ne peut être contemplé que dans ses créatures.

» C'était encore une des thèses d'Amaury que, sans le péché, la distinction des sexes n'aurait pas eu lieu, mais que les hommes se seraient multipliés en dehors des lois ordinaires de la génération, à la manière des anges, et qu'après la résurrection, les deux sexes seront de nouveaux réunis, comme ils l'ont été à la création. »

Martin de Pologne ajoute : « *Qui omnes errores inveniuntur in libro qui intitulatur Periphyseon.* — Toutes ces erreurs se rencontrent dans un livre intitulé : *Periphyseon.* » Il désignait par là le Περὶ φύσεως μερισμοῦ de Jean Scot Érigène.

Il est bien vrai que les diverses propositions énumérées par Martin se lisent textuellement, ou à peu près, au *De divisione Naturæ;* Charles Jourdain a pris soin de les relever[1], et nous les avons rencontrées presque toutes lorsque, de la Métaphysique du fils de l'Érin, nous avons tracé une courte esquisse[2]. Mais Amaury de Bennes les entendait-il dans le même sens que le Philosophe de Charles le Chauve ?

Sans doute, Jean Scot écrit[3] : « Celui-là seul est l'essence de toutes choses, qui seul est vraiment. » Que prétend-il par là ? Il veut affirmer que Dieu est l'*essentia*, l'οὐσία, l'idée ou exemplaire éternel de toute créature. Mais si toute créature a une *essence*, une οὐσία par laquelle elle réside éternellement en Dieu, par laquelle elle est Dieu même, elle a aussi une *nature*, une φύσις par laquelle elle a son existence propre, son existence temporelle, dans la matière, sous les formes et les espèces. Grâce à cette distinction, la pensée de l'Érigène, parfaitement orthodoxe, reflète et développe la pensée de Saint Augustin. Qu'on efface cette distinction, qu'on étende à la φύσις ou nature tout ce que le Περὶ φύσεως μερισμοῦ a dit de l'οὐσία ou essence, à l'existence temporelle au sein de ce Monde tout ce que ce livre a déclaré de l'existence idéale au sein

1. CH. JOURDAIN, *Op. laud.*, pp. 473-476.
2. Voir Chapitre V.
3. JOANNIS SCOTI ERIGENÆ *De divisione Naturæ* lib. I, cap. 3 ; [JOANNIS SCOTI ERIGENÆ *Opera*. Accurante J. P. Migne (*Patrologiæ Latinæ*, t. CXXII) col. 443].

de Dieu, et l'on pourra se servir des formules mêmes du traité de Scot pour exposer le plus radical des Panthéismes.

N'est-ce pas ce que faisait Amaury ?

C'est, du moins, ce que faisaient ses disciples, les Amalriciens. Appliquant à chaque créature, prise à l'état de nature, de φύσις, et sous son existence temporelle, ce que l'Érigène avait dit de l'οὐσία, de l'essence ou idée, ils affirmaient que toute créature n'a d'autre être que l'être de Dieu, que toute créature est Dieu. « Tout ne fait qu'un, disaient-ils[1], car tout ce qui est, est Dieu. — *Omnia unum, quia quicquid est, est Deus.* »

Un Amalricien nommé Bernard, qui fut brûlé à Paris en 1210, déclarait[2] « que le feu du bûcher ne le pouvait brûler ni aucun supplice le torturer dans son être véritable *(in quantum erat)* car, disait-il, par cet être véritable *(in eo quod erat)*, il était Dieu. »

Que leur doctrine ne fût pas, au moins explicitement, dans le *De divisione Naturæ*, les sectateurs d'Amaury s'en rendaient sans doute compte, car, pour la déduire des principes de l'Érigène, ils usaient d'un raisonnement que nous fait connaître un traité *Contra Amaurianos* conservé en manuscrit à la Bibliothèque de Troyes, et que Barthélemy Hauréau a mis en lumière[3].

Pour principe, ils prenaient la théorie de la résurrection telle que l'exposait le Περὶ φύσεως μερισμοῦ[4]. Au dire de Martin de Pologne, Amaury résumait cette théorie dans les termes que voici : « Dieu est appelé la fin de toutes choses, parce que toutes choses doivent retourner en lui pour y reposer immuablement. » Jean Scot avait pris soin de préciser avec insistance que ce retour en Dieu, que cette union avec Dieu se ferait sans destruction ni confusion des *substances* particulières des créatures, que chaque substance conserverait son individualité, sa *proprietas*. De ces précautions, Amaury, sans doute, ne soufflait mot ; il prenait comme accordé qu'à la fin du Monde, toutes choses s'abîmeraient et s'anéantiraient en Dieu, seraient absorbées en Dieu ; c'est ainsi qu'il entendait cette parole de Scot[5] : « Dieu sera toutes choses en toutes choses. — *Deus erit omnia in omnibus.* »

1. H. Denifle et É. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce n° 12, t. I, p. 71.
2. Loc. cit.
3. B. Hauréau, *Histoire de la Philosophie scolastique*. Seconde partie. Tome premier. Paris, 1880. Pp. 83-90. — Cf. H. Denifle et É. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce n° 12, note (Tome I, p. 72).
4. Vide supra, Ch. V, § V, pp. 61-65.
5. Joannis Scoti Erigenæ *De divisione Naturæ*, lib. V, cap. 8 [Joannis Scoti Erigenæ *Opera*. Accurante J. P. Migne (*Patrologiæ Latinæ* t. CXXII) col. 876].

Dégagé du contexte qui le précisait, l'expliquait, le gardait des interprétations fallacieuses, cet axiome était reçu par les Amalriciens et, notamment, par un certain Godin dont l'anonyme de Troyes nous fait connaître la thèse.

« Ils disent que Dieu est toutes choses en toutes choses. Ils procèdent, en effet, de la façon suivante : Dieu sera toutes choses en toutes choses ; mais Dieu est tout ce qu'il sera, car aucun changement ne se rencontre en Dieu ; donc Dieu est toutes choses en toutes choses.

» Peut-on rien voir de plus absurde que ceci : Dieu est pierre dans la pierre, et Godin dans Godin ? Qu'on adore donc Godin, et non pas simplement de *dulie*, mais de *latrie* [1], puisque Godin est Dieu. »

Jean Scot était bien innocent du Panthéisme amalricien. Pour le tirer de son livre, il avait fallu qu'on faussât les formules de sa pensée, qu'on dédaignât toutes les précisions, toutes les précautions dont il les avait entourées. A procéder de la sorte, il n'est auteur si orthodoxe ni si prudent qu'on n'en puisse faire un hérésiarque. Cependant, on rendit l'Érigène responsable des doctrines d'Amaury et de ses disciples. L'Évêque de Paris déféra le Περὶ φύσεως μερισμοῦ à l'autorité suprême. Le 23 janvier 1223, Honorius III écrivait [2] : « Il est un livre intitulé *Perifisis ;* on a trouvé, comme nous l'a signifié notre vénérable frère l'Évêque de Paris, que ce livre fourmillait des vers de la dépravation hérétique. » Et après avoir donné, du Περὶ φύσεως μερισμοῦ, une description qui permit de le reconnaître, le Pape en défendait la lecture. Des hérésies qui, disait-il, fourmillaient en cet ouvrage, il ne soufflait mot ; il n'avait probablement ni lu ni fait lire le traité de l'Érigène ; il s'était fié à l'opinion de l'Évêque de Paris.

Il fut convenu, dès lors, que Jean Scot était formellement panthéiste. On continua de le lire aussi légèrement, de le citer aussi incomplètement, de le comprendre aussi sottement qu'Amaury de Bennes et ses disciples. Bien peu de philosophes ont su voir, comme Saint-René Taillandier [3], que l'hérétique chartrain avait faussé la doctrine dont il tirait ses axiomes.

1. On sait que l'Église catholique distingue entre le culte de *dulie* qui est rendu aux saints et le culte de *latrie* qui n'est dû qu'à Dieu.

2. H Denifle et É. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce nº 50 ; t. I, pp. 106-107.

3. Saint-René Taillandier, *Scot Érigène et la Philosophie scholastique*, Strasbourg et Paris, 1843. Pp. 236-238.

III

DAVID DE DINANT, BERNARD SYLVESTRE ET LE FAUX ALEXANDRE

Les condamnations qui frappent les hérésies d'Amaury de Chartres, réprouvent, en même temps, l'œuvre de David de Dinant.

David était-il de Dinan en Bretagne ou de Dinant sur Meuse ? La question a été agitée [1] ; aucun document ne lui donne de réponse. Cette réponse importe assez peu, d'ailleurs ; il est moins intéressant de déterminer le lieu de naissance de notre philosophe que de fixer la doctrine qu'il a professée. Ch. Jourdain et B. Hauréau, qui se sont particulièrement attachés à ce dernier objet [2], ont montré qu'Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin fournissaient, à qui le veut étudier, de précieux renseignements.

Le texte de Saint Thomas est court, mais précis ; citons-le tout d'abord, car il place dans une vive lumière la thèse essentielle de David.

« David de Dinant, dit le *Doctor communis* [3], a divisé la réalité en trois parties : Les corps, les âmes, les substances séparées. Le premier indivisible au moyen duquel tous les corps sont constitués, il l'a nommé *Hyle* (Ὕλη). Le premier indivisible au moyen duquel sont constituées les âmes, il l'a nommé *Noys* (Νοῦς) ou Esprit (*Mens*). Enfin le premier indivisible parmi les substances éternelles, il l'a appelé Dieu. Ces trois indivisibles sont une seule et même chose ; il en résulte que, par essence, toutes choses ne font qu'un. »

Albert le Grand avait formulé [4] presque dans les mêmes termes la thèse de David, et l'énoncé qu'il en avait proposé était, disait-il, de l'auteur lui-même :

« David pose une telle conclusion en disant ceci : « Il est manifeste qu'il y a une substance unique non seulement pour tous » les corps, mais encore pour toutes les âmes ; il est manifeste » aussi que cette substance n'est autre que Dieu même. La

1. P. Feret, *Op. laud.*, t. I, p. 205.
2. Ch. Jourdain, *Op. laud.* — B. Hauréau, *Mémoire sur la vraie source des erreurs attribuées à David de Dinant* (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XXIX, 2e partie, 1879, pp. 319-330). — *Histoire de la Philosophie Scolastique*, seconde partie, t. I, Paris, 1880, pp. 73-82.
3. Sancti Thomæ Aquinatis *Lectura super secundum librum Sententiarum*, dist. XVII, quæst. I.
4. Alberti Magni *Summa theologica*, pars II, tract. II, quæst. LXXII, membrum 4, art. 2. — *Summa de creaturis*, pars II, quæst. V, art. 2.

» substance dont tous les corps sont formés est dite *Hyle;* la sub-
» stance dont toutes les âmes sont faites est dite Raison ou Esprit
» *(Mens)*. Il est donc manifeste que Dieu est la substance de tous
» les corps et de toutes les âmes. Il est évident que Dieu, la *Hyle*
» et l'Esprit sont une seule et même substance. »

Pour établir ce Monisme panthéistique, David usait de divers arguments. De ces arguments, deux sont reproduits par Albert le Grand, qui ne nomme point l'auteur, dans son commentaire au *Livre des Causes* [1]. Voici le premier, qui est assez clair pour se passer d'explication :

« Toutes les choses qui existent par elles-mêmes, et non pas en autre chose, appartiennent à un même genre ; or toutes les choses qui sont d'un même genre découlent d'un même principe indivisible ; donc, Dieu, le *Noys* et la Matière découlent d'une même substance indivisible.

» Mais le principe de toutes les choses qui ne sont pas en autrui et dans lesquelles, au contraire, sont toutes les autres choses, que peut-il être, sinon ce à quoi convient la notion première de sujet ? Or ce caractère, c'est à la Matière qu'il convient tout d'abord ; rien, en effet, ne la supporte, et elle est le support de tout le reste. Donc le principe essentiel de tout ce qui se trouve dans la catégorie de la substance, c'est la Matière. »

Il est difficile d'entendre cet argument sans songer à la doctrine d'Avicébron ; affirmer que toutes les substances qui sont dans un même genre ont, entre elles, une commune matière, c'est bien la proposition la plus saillante du système soutenu par le Rabbin de Malaga ; celui-ci n'avait pas craint d'affirmer qu'il existe une matière commune à tous les corps et à tous les esprits ; si, dédaigneux de l'enseignement des métaphysiciens qui placent Dieu hors de toute catégorie, on fait entrer Dieu dans la catégorie de la substance, on sera naturellement conduit par la méthode d'Ibn Gabirol à proclamer l'existence d'une Matière première commune à Dieu, à tous les esprits et à tous les corps ; cette conclusion est précisément celle de David de Dinant.

Albert reproduit ailleurs [2], avec des variantes sans importance, le même argument, et la méthode d'Avicébron ne transparaît pas moins dans cette autre forme du raisonnement. Elle prend, en effet, cet axiome pour point de départ : « Ce qui peut, par l'im-

1. Alberti Magni *De causis et processu Universitatis a Causa prima*, lib. I, tract. I, cap. I.
2. Alberti Magni *Summa theologica*, pars II, tract. IV, quæst. 20.

pression d'une forme, acquérir la pluralité, est matière ou, tout au moins, principe matériel. — *Quod formabile est in plura, materia est vel, ad minus, principium materiale.* » Ainsi, entre plusieurs êtres de même genre, ce qu'il y a de commun, c'est la matière ; ce qu'il y a de différent, ce qui détermine la pluralité des espèces, c'est la forme. N'est-ce pas le postulat essentiel du *Fons vitæ?* Or, qu'est-ce que tous les êtres ont en commun ? L'être. L'être est donc la matière commune de tous les êtres ou, en d'autres termes, « Dieu est la matière de toutes choses. »

Prendre des choses de même genre, faire abstraction des caractères par lesquelles elles diffèrent, obtenir ainsi ce qui est commun à toutes et, à ce fonds commun, donner le nom de substance ou de matière, c'est la méthode qu'Avicébron suit constamment ; c'est aussi celle que David de Dinant conduit jusqu'à ses conséquences les plus extrêmes ; nous venons d'en analyser un exemple ; nous en allons trouver un second.

« Dieu, la Matière et l'Intelligence ou Esprit, dit notre philosophe, sont premiers chacun en son genre ; et, ajoute-t-il, en ceci qu'ils sont premiers, ils ne diffèrent pas, sans quoi, c'est en vertu du même principe qu'ils s'accorderaient entre eux et qu'ils différeraient l'un de l'autre, ce qui est absurde. Dieu, par exemple, diffère de la Matière en ce que Dieu est le premier agent et la *Hyle* le premier patient ; si donc nous faisons abstraction de ces différences, Dieu et la Matière seront la même chose. Partant, il y a une substance unique qui est, à la fois, Dieu, *Hyle* et Intelligence. »

A côté de ces arguments où l'on méconnaîtrait malaisément la très puissante influence du *Fons vitæ*, le Moniste de Dinant, subtil dialecticien, en déroulait d'autres. Saint Thomas d'Aquin nous fait connaître celui-ci [2] :

« David de Dinant a osé dire que Dieu est même chose que la Matière première, et voici pourquoi : Pour que la Matière et Dieu ne fussent pas même chose, il faudrait que quelque différence les distinguât l'un de l'autre ; mais alors, il ne seraient plus simples ; en celui des deux qui se distinguerait de l'autre par une certaine différence, cette différence produirait une composition. »

Albert reproduit encore ce raisonnement [3] : « L'Intelligence conçoit Dieu et la *Hyle* ou Matière. Or l'Intelligence ne saurait rien concevoir sans s'assimiler à la chose qu'elle conçoit ; il faut

1. ALBERT LE GRAND, loc. cit.
2. SANCTI THOMÆ AQUINATIS *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. XVII.
3. ALBERTI MAGNI *Summa theologica*, loc. cit.; *Summa de creaturis*, loc. cit.

donc qu'il y ait assimilation de l'Intelligence à Dieu et à la *Hyle*. Or, une telle assimilation se peut faire soit par identité, soit par assimilation simple. Mais elle ne peut, ici, se faire par assimilation simple, car une assimilation de ce genre se produit toujours au moyen d'une forme tirée, par abstraction, de l'être qui est conçu, et ni Dieu ni la *Hyle* n'a de forme. Si donc Dieu et la *Hyle* sont conçus, il faut qu'ils le soient en vertu de l'identité qu'ils ont avec l'Intelligence ; partant, en substance, l'Intelligence, la *Hyle* et Dieu sont même chose. »

Ce n'est plus la manière de raisonner du *Fons vitæ*, c'est bien plutôt celle des psychologues arabes que nous reconnaissons ici. Al Fârâbi distinguait [1] déjà entre la connaissance que nous acquérons des choses composées de matière et de forme, et celle que nous prenons des Intelligences séparées de la matière. Les premières, nous les pensons en saisissant par notre raison les formes que nous en avons détachées par abstraction ; elles ne sont donc pas en nous ce qu'elles sont hors de nous ; en nous, elles sont formes abstraites de la matière ; en elles-mêmes, elles sont substances composées de forme et de matière. Au contraire, lorsque nous concevons une Intelligence, forme pure, exempte de toute matière, « elle possède en nous, lorsqu'elle est pensée et pendant le temps que nous la pensons, une existence identique à l'existence qu'elle a par elle-même. » Cette connaissance, c'est l'assimilation par identité dont parlera David de Dinant, qui aura sans doute lu le *De intellectu* d'Al Fârâbi. Du traité composé par Ibn Bâdja *Sur le régime du solitaire*, il n'aura certes aucun soupçon ; sans quoi, il y retrouverait la même distinction [2].

David paraît donc tenir tantôt d'Ibn Gabirol et tantôt d'Al Fârâbi, les formes des arguments qu'il emploie pour soutenir sa thèse ; mais cette thèse même ne lui vient pas de ces auteurs qui l'eussent vivement repoussée ; sa doctrine était-elle aussi reçue de quelque précurseur ?

Albert le Grand lui donne un premier auteur en la personne d' « un certain Péripatéticien grec du nom d'Alexandre. »

Dans sa *Métaphysique*, Albert le Grand prétend exposer [3] de quelle manière Xénophane soutenait l'identité de toutes choses. Xénophane, dit-il, « ne distinguant pas la matière de la forme, affirmait que tout est Dieu. Il s'appuyait sur quatre propositions.

1. Voir : Troisième partie, ch. II, § 11 ; t. IV, pp. 408-409.
2. Voir : Troisième partie, ch. III, § 111 ; t. IV, p. 528.
3. ALBERTI MAGNI *Metaphysica*, lib. I, tract. IV, cap. VIII : Et est digressio declarans rationem Zenophanis qua omnia dicit esse unum Deum.

» Voici la première : Deux choses qui ont un être distinct, mais sont conçues sous une commune nature, se tirent du concept commun de cette nature par une division qu'introduisent des caractères distinctifs *(differentiæ)* opposés l'un à l'autre.

» La seconde proposition se formule ainsi : Toute chose qui possède une existence distincte sous un concept qui lui est commun avec d'autres choses est composé de deux principes : Une nature qui lui est commune avec ces autres choses, et un caractère distinctif qui la constitue en acte.

» La troisième proposition est la suivante : Deux choses dont les caractères distinctifs ne diffèrent pas sont une même chose.

» Enfin voici la quatrième proposition : Une chose simple ne possède absolument aucun caractère distinctif qui différencie son être *(differentia secundum inesse distinctum distinguens)*.

» Ces propositions sont tirées du livre d'un certain Péripatéticien grec du nom d'Alexandre qui a hérité des opinions de Xénophane. »

De ces axiomes, Albert déduit longuement la conclusion qu'il énonce ainsi : « Dieu, le *Noys* et la Matière sont des êtres ; et, sous le commun concept d'être *(sub ente)*, ils ne participent d'aucun caractère propre à distinguer un être d'un autre être ; donc Dieu, le *Noys* et la Matière sont identiques. »

« Cette opinion, ajoute-t-il, eut les complaisances d'Alexandre le Péripatéticien ; dans la mesure de ses connaissances, David de Dinant s'en est approprié quelque chose ; mais il n'en a pas eu l'intelligence parfaite et profonde. »

Dans le raisonnement qu'Albert développe d'après Alexandre, nous reconnaissons, en effet, un argument que, sous une forme plus concise, Saint Thomas d'Aquin mettait au compte de David de Dinant.

Que le Péripatéticien Alexandre soit bien, dans la pensée d'Albert, le même qu'Alexandre d'Aphrodisias, il est difficile d'en douter. A la fin du chapitre suivant de sa *Métaphysique* [1], l'Évêque de Ratisbonne cite encore Alexandre ; ce philosophe, prétend-il, a emprunté de Xénophane « l'opinion que le *Noys* devient l'âme en prenant une forme corporelle » ; nous avons bien ici, semble-t-il, une reconnaissable allusion à la doctrine d'Alexandre qui, du νοῦς ὑλικός, faisait une simple disposition matérielle.

1. Alberti Magni *Op. laud.*, lib. I, tract. IV, cap. IX : Et est digressio declarans improbationes et solutiones rationum ipsius Zenophanis.

Faut-il souscrire au jugement d'Albert le Grand [1] et croire avec lui qu'Alexandre d'Aphrodisias a vraiment été l'inspirateur de David de Dinant ? C'est l'opinion que Ch. Jourdain a proposée et soutenue.

« Ce n'est pas ici le lieu, disait Charles Jourdain [2], de parcourir les nombreux commentaires qu'Alexandre a laissés, ni même d'en dresser la liste. On n'ignore pas qu'il existe dans le nombre un double commentaire sur le traité *De l'âme*, et un extrait de ce commentaire qui forme un opuscule à part sous ce titre : *De l'intelligence et de l'intelligible.* Or nous croyons être en mesure d'établir, sinon avec une complète certitude, au moins avec une vraisemblance assez haute, que ce sont précisément ces écrits et le traité auquel ils se rapportent qui, mêlant leur influence à celle de l'ouvrage de Scot Érigène, ont égaré David de Dinant et l'ont poussé aux conclusions qui lui sont imputées. »

En dépit de l'habile exégèse de Charles Jourdain, nous ne parvenons pas à reconnaître, dans les commentaires d'Alexandre d'Aphrodisias au traité *De l'âme*, le moindre germe de la doctrine attribuée à David de Dinant par Albert le Grand et par Saint Thomas d'Aquin.

Le lien que Charles Jourdain établit entre ces doctrines et le *De divisione Naturæ* serait peut-être plus saisissable ; toutefois devrait-on supposer que l'enseignement du *De divisione Naturæ* a été influencé par celui du *Fons vitæ*.

Le nom de *Noys* (Νοῦς) peut raisonnablement s'appliquer au Verbe ; dès lors, l'identité du *Noys* avec Dieu ne serait plus que l'expression du dogme catholique.

D'autre part, selon le langage de Jean Scot, le Verbe est l'Essence universelle, l'Οὐσία de toutes choses et, par là, il entend simplement cette doctrine de Saint Augustin que le Verbe est l'Idée ou l'Exemplaire éternel de la création. L'identité de Dieu, du Νοῦς et de l'Οὐσία universelle pouvait donc être proclamée par un lecteur de l'Érigène sans porter la moindre atteinte à la doctrine catholique.

1. La Bibliothèque municipale de Mayence garde en manuscrit une *Compilatio de novo spiritu* attribuée à Albert le Grand. Cet ouvrage énumère une suite d'erreurs ; l'erreur qui porte le n° 76 est ainsi formulée : « Dire que toute créature est Dieu, c'est l'hérésie d'Alexandre ; celui-ci a prétendu que la Matière première, Dieu et le *Noys* sont une même substance ; plus tard Alexandre a été suivi par un certain *David de Dynant (sic)* qui, de nos jours, a été chassé de France pour cette hérésie, et qui eût été puni si on l'avait pu saisir. » (Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis,* pièce n° 11, note 17, t. I, p. 71).

2. Ch. Jourdain, *Op. laud.*, pp. 400-401.

Mais la Matière universelle d'Avicébron présente, avec l'Οὐσία universelle de Scot, de nombreux traits de ressemblance ; nous en avons signalés quelques-uns [1] ; que, séduit par ces analogies, un philosophe, disciple à la fois du Fils de l'Érin et du Rabbin de Malaga, substitue, dans la thèse que nous venons de résumer, la Matière universelle à l'Οὐσία universelle, et il sera conduit à cette affirmation : Dieu, le Νοῦς et la Matière universelle sont une même chose.

Qu'un tel travail ait pu s'accomplir dans l'esprit de quelque philosophe, ce n'est pas chose invraisemblable. Nous allons voir, par exemple, comment le premier des deux degrés que nous avons définis avait été, déjà, gravi par Bernard Sylvestre.

Sous le titre : *De Mundi universitate*, Bernard Sylvestre a composé une sorte de commentaire poétique, partie en vers, partie en prose, du traité *De opere sex dierum* écrit par Thierry de Chartres ; c'est à Thierry qu'il a dédié ce commentaire. L'ouvrage est divisé en deux parties, l'une consacrée au *Macrocosme*, l'autre au *Microcosme*, c'est-à-dire à l'homme ; Victor Cousin [2] et Barthélemy Hauréau [3] ont étudié cette œuvre, qu'ils ont attribué à Bernard de Chartres, frère de Thierry ; ils en ont publié des fragments.

« Le *Noys*, dit Bernard [4], est la première image de la vie vivante, Dieu issu de Dieu, substance du vrai, teneur de l'éternel conseil. » A ces traits, nous reconnaissons le Verbe.

« Ce *Noys*, dit-il encore [5], est l'Intelligence du Dieu souverain et plus que suprême, il est nature née de la divinité de celui-ci ; en lui sont les images de la vie vivante, les notions éternelles, le monde intelligible, la connaissance définie d'avance de toutes choses... Là se trouve inscrit dans son genre, dans son espèce, dans sa singularité individuelle tout ce qu'engendrent la *Hyle*, le Monde et les éléments. » Le *Noys* tel que le conçoit Bernard, c'est bien le Verbe décrit par Jean Scot.

Au sein du *Noys*, existent éternellement la matière et la forme de l'Univers. « Il est [6] l'*Usia* (Οὐσία) primitive et éternelle, la persévérance féconde, l'unité de la pluralité ; cette *Usia* est une, elle est seule, la nature de Dieu tout entière vient d'elle et est en

1. Voir Ch. V, § 1, pp. 38-45.
2. Victor Cousin, *Introduction aux ouvrages inédits d'Abélard*.
3. B. Hauréau, *Histoire de la Philosophie Scolastique*, première partie, pp. 407-418.
4. B. Hauréau, *Op. laud.*, p. 408.
5. B. Hauréau, *Op. laud.*, p. 409.
6. B. Hauréau, *Op. laud.*, p. 410.

elle. » « Cette unité [1] est l'être unique de toutes choses. — *Unitas omnium rerum unicum est esse.* »

Avec une abondance d'images qui nuit parfois à la clarté et à la précision, Bernard répète ce qu'il y a d'essentiel dans l'enseignement de Jean Scot ; et pour le répéter, il use de termes analogues à ceux qu'emploiera David de Dinant ; il déclare que Dieu, le *Noys* et la *Usia primaria* sont une même chose. Qu'un philosophe vienne maintenant, conseillé par la lecture du *Fons vitæ ;* qu'il dise Matière universelle ou *Hyle* au lieu d'Essence universelle, d'*Usia primaria*, et de cette transformation naîtra l'hérésie que le concile de Paris, puis le concile de Latran frapperont de leurs anathèmes.

Peut-être ce travail s'est-il accompli dans la pensée d'un homme ; mais cet homme, à coup sûr, n'était pas David de Dinant. Si nous en croyons Albert le Grand, qui paraît fort bien renseigné, David n'avait nullement imaginé ni composé la doctrine qu'il soutenait ; il l'avait tirée, toute formée, du traité d'Alexandre le Péripatéticien.

Albert le Grand, en effet, ne nous dit pas que l'hérésie de David de Dinant dérivait, par des détours plus ou moins compliqués, de doctrines contenues dans un livre d'Alexandre ; il cite quatre propositions qu'il donne comme textuellement extraites de ce livre ; dans les circonstances innombrables où il est possible de contrôler les citations de l'Évêque de Ratisbonne, on les trouve très fidèles ; nous n'avons aucune raison d'imaginer ici une inexactitude qui ne se rencontre pas ailleurs ; si donc, dans une œuvre d'Alexandre d'Aphrodisias, nous ne rencontrons ni les quatre propositions citées par Albert, ni la doctrine qui, d'après son témoignage, en était déduite, nous sommes assurés de n'avoir pas en mains le livre que lisait le savant Dominicain.

Or aucun traité connu, mis au compte d'Alexandre d'Aphrodisias, ne répond au signalement donné par Albert ; aucun d'eux n'est la source des hérésies de David.

B. Hauréau a pensé qu'il avait mis la main sur le livre, faussement attribué au Commentateur d'Aphrodisias, qui avait guidé le Métaphysicien de Dinant ; ce livre, il a cru le reconnaître [2] dans le *De unitate* de Dominique Gondisalvi.

Cet ouvrage, il est vrai, est attribué à un certain Alexandre par deux manuscrits du XIVe siècle conservés à la Bibliothèque Natio-

1. B. Hauréau, *Op. laud.*, p. 418.
2. B. Hauréau, *Mémoire sur la vraie source...*, loc. cit. — *Histoire de la Philosophie Scolastique*, seconde partie, t. I, p. 81.

nale de Paris ; l'un[1] l'appelle *Liber* ALEXANDRI *de unitate* et l'autre[2] *Liber* ALEXANDRI *de unitate translatus de græco in latinum.* Il s'en faut bien, d'ailleurs, que cet écrit fût toujours mis au compte d'Alexandre[3] ; un manuscrit le présente sous le nom du véritable auteur, Gundissalinus ; d'autres le donnent comme de Boëce, d'Al Kindi, d'Al Fârâbi ; des deux manuscrits qui l'intitulent comme s'il était d'Alexandre, le premier lui donne cet *explicit : Explicit liber de unitate* ALQUINDI.

Pour reconnaître que le *De unitate* n'a pas été la source de la doctrine de David, il suffit de l'ouvrir. Non seulement nous n'y rencontrons aucune des quatre propositions qu'Albert extrait textuellement du livre d'Alexandre le Péripatéticien, mais encore nous y trouvons une Métaphysique absolument opposée à celle du Philosophe de Dinant. Dominique Gondisalvi écrit, par exemple, au sujet de la Matière première[4] : « La matière n'a pas d'existence, si ce n'est par son union avec la forme.... La matière, en effet, est contraire à l'unité, car, d'elle-même, la matière se répand ; par sa nature, elle a la propriété de se multiplier, de se diviser et de se disperser, tandis que l'unité retient, unit et rassemble. » Or Albert nous apprend qu'Alexandre, pour établir l'identité de Dieu et de la Matière première, affirmait que, tout comme Dieu, la Matière est un être, qu'elle est une, simple et indivisible comme Dieu. « Le point de vue d'Hauréau, dit M. Paul Correns[5], n'a, en général, reçu aucune approbation. » Pour commettre une pareille méprise, il fallait cette inintelligence de la pensée médiévale que trahit toute l'œuvre d'Hauréau.

Nous sommes assuré maintenant qu'Albert le Grand connaissait un traité mis au compte d'Alexandre d'Aphrodisias ; que ce traité soutenait la thèse de l'identité entre Dieu, le *Noys* et la *Hyle*, reprise ensuite par David de Dinant ; que, pour appuyer cette thèse, il développait au moins un des arguments donnés par David ; enfin que cet ouvrage n'a pu être retrouvé jusqu'ici.

Albert le Grand déclare emprunter à ce livre la doctrine qu'il expose comme étant celle de Xénophane ; son exposé nous fournit ainsi maint renseignement précieux.

1. Bibliothèque Nationale, fonds latin, n° 6443.
2. Bibliothèque Nationale, fonds latin, n° 6325.
3. *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des* DOMINICUS GONDISALVI *De unitate. Herausgegeben und philosophiegeschichtlich behandelt von* Dr PAUL CORRENS. Münster, 1891 ; pp. 12-13 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* Bd. I, Heft. I).
4. PAUL CORRENS, *Op. laud.*, pp. 4-5.
5. PAUL CORRENS, *Op. laud.*, p. 48.

Lorsqu'il prétend, par exemple, rapporter le raisonnement par lequel Alexandre établissait l'identité du *Noys* et de la *Hyle*, il commence en ces termes [1] :

« Prise en elle-même, la *Hyle* est indivisible, immobile et impassible ; aucune chose ne saurait, en effet, éprouver aucune passion à moins de se mouvoir, et rien ne se meut qui ne soit divisible, comme il est prouvé au VI[e] livre des *Physiques*. Si donc la *Hyle* est rendue mobile, c'est seulement par la corporéité qui lui advient ; or cette corporéité qui lui advient est, pour elle, un accident ; ainsi, le mouvement advient accidentellement à cette *Hyle* par l'intermédiaire de ce qui en est l'acte, [c'est-à-dire de corporéité qui en est la première forme]. De même, la propriété de pâtir et toute la diversité des corps, des mouvements et des passions résultent de ce qui advient à la matière par l'effet de la corporéité et des formes substantielles contraires les unes aux autres (*ex corporeitate et contrarietate*). En tous ces corps, donc, il y a une *Hyle* unique, indivisible, immobile et impassible. Au contraire les corps sont multiples et les patients sont multiples ; donc, en eux, toute diversité provient des accidents et des propriétés adventices ; nulle diversité ne vient de la substance ; nulle diversité n'est de la part de la Matière, comme dit Xénophane. »

Cette *Hyle* indivisible, immobile et impassible par elle-même ; qui devient divisible et, donc, mobile lorsqu'elle reçoit une première forme, la corporéité ; qui n'est point susceptible de pâtir tant qu'elle n'a pas, en sus de la corporéité, revêtu les formes substantielles des éléments, opposées les unes aux autres ; cette *Hyle* dont notre Alexandre prête l'idée à Xénophane, nous la reconnaissons sans peine ; c'est la Matière première d'Avicenne, c'est la *Hyle* d'Al Gazâli [2]. Jamais aucun philosophe grec n'a conçu la *Hyle* de cette façon ; le soi-disant Alexandre a lu les philosophes arabes, et son livre, en se donnant pour œuvre du Commentateur d'Aphrodisias, s'octroie un titre mensonger.

L'ouvrage dont David de Dinant avait tiré son Monisme était donc un de ces apocryphes innombrables qui avaient cours chez les Musulmans et qui passaient, auprès d'eux, pour expressions de la pensée grecque.

Amaury de Bennes, pour bâtir son Panthéisme, n'avait point cherché ses matériaux dans les livres grecs ou arabes que les traducteurs venaient de révéler à la Chrétienté latine ; il avait

1. ALBERTI MAGNI *Metaphysica*, lib. I, tract. IV, cap. VII.
2. Voir : Troisième partie, Ch. II, § VII ; t. IV, pp. 463-474.

tout tiré de Scot Érigène, dont il avait, d'ailleurs, faussé la pensée et rendu la doctrine suspecte, injustement et pour des siècles. David de Dinant, au contraire, avait puisé son Monisme aux sources récemment dérivées vers les Latins ; l'audacieuse formule qui résumait cette doctrine, quelques-uns des arguments dont elle s'autorisait venaient d'un apocryphe arabe donné sous le nom d'Alexandre d'Aphrodisias ; les raisonnements que le faux Alexandre n'avait peut-être pas dictés, s'étaient, sans doute, laissé guider par les méthodes d'Ibn Gabirol ou d'Al Fàràbi. En lisant cette proposition : Dieu, l'Intelligence et la Matière première sont une seule et même chose, Robert de Courçon pouvait, à bon droit, redouter l'influence des philosophes hellènes, juifs ou musulmans qui avaient donné l'énoncé d'une telle hérésie et fourni les moyens de la rendre vraisemblable.

CHAPITRE IX

GUILLAUME D'AUVERGNE, ALEXANDRE DE HALES ET ROBERT GROSSE-TESTE

I

GUILLAUME D'AUVERGNE, ÉVÊQUE DE PARIS

L'autorité du légat du pape a interdit, à Paris, toute leçon, soit publique, soit privée, dont l'objet serait la doctrine physique et métaphysique d'Aristote ou les diverses philosophies qui s'y rattachent ; mais elle n'a pas étendu [1] cette prohibition aux écoles étrangères à l'Université de Paris. A Paris même, on ne peut enseigner à l'aide des livres traduits par Jean de Luna et Dominique Gondisalvi, par Gérard de Crémone, par Michel Scot ; mais on les peut lire, on en peut agiter les doctrines dans les conversations privées, on peut composer des ouvrages qui s'en inspirent ou les discutent ; et, sans doute, on ne se faisait pas faute d'argumenter pour ou contre la Physique et la Métaphysique d'Aristote, d'Avicenne et d'Al Gazàli dans cette ardente population universitaire de Paris, pour laquelle la nouveauté eut toujours de merveilleux attraits et le fruit défendu une délicieuse saveur; dès le milieu du XIIIe siècle, on ne tenait plus aucun compte de la défense portée par Robert de Courçon ; les *Questions* de Maître Roger Bacon nous le prouveront bientôt.

Contre cette philosophie jugée subversive, il fallait autre chose que des prohibitions portées par l'autorité ; il fallait une réfutation, rigoureuse et complète, opposée par la raison ; il fallait qu'une analyse minutieuse mît en pièces la vaste synthèse composée par les disciples d'Aristote, et montrât où chacune de ces pièces se trouvait faussée.

Cette œuvre allait être entreprise par l'homme de grande

1. Touchant les bornes des condamnations portées en 1210 et en 1215, voir Pierre Mandonnet, *Op. laud.*, première partie, pp. 18-19, en note.

science et de solide bon sens qui, en 1228, était monté sur le siège épiscopal de Paris. Par ses divers écrits philosophiques et, surtout, par son monumental traité *De Universo*, Guillaume d'Auvergne allait élever une digue à l'abri de laquelle la vieille Scolastique chrétienne pût demeurer sauve du torrent d'opinions dangereuses ou hérétiques que l'Islam déversait sur les écoles latines.

A. *L'École d'Aristote selon Guillaume d'Auvergne.*

Toutes ces opinions, un nom les marquait et servait, pour Guillaume comme pour ses contemporains, à leur donner une apparente unité ; qu'elles se rencontrassent dans les écrits mêmes du Stagirite ou dans ceux d'Al Fârâbi, d'Avicenne ou d'Al Gazâli, elles étaient toutes tenues comme émanant d'une même École, celle d'Aristote ; l'École d'Aristote, c'était essentiellement l'École dont la pensée semble réfractaire à toute union avec le Dogme chrétien, tandis que la pensée platonicienne se laisse plus aisément plier aux enseignements de l'Église.

Que l'Aristotélisme soit bien, au sentiment de Guillaume d'Auvergne, Évêque de Paris, une ample doctrine où le Néo-platonisme arabe se trouve tout entier compris, il nous est aisé d'en acquérir l'assurance. Ouvrons le *De Universo*, et lisons le chapitre[1] qui porte ce titre caractéristique : « *Error Aristotelis et aliorum philosophorum qui sequuntur eum de generatione intelligentiarum et corporum cælestium.* — Erreur d'Aristote et des autres philosophes qui le suivent sur la génération des intelligences et des corps célestes. »

« Je vous ai montré dans un discours général, dit Guillaume, de quelle manière les premières créatures sont sorties du Créateur... Mais les Philosophes, et surtout les Péripatéticiens, c'est-à-dire ceux qui ont suivi Aristote *(Aristotelis sequaces)*, ainsi que ceux de la race des Arabes qui furent les plus fameux dans les enseignements d'Aristote *(in disciplinis Aristotelis)*, ont prétendu que la première créature avait été nécessairement unique ; ils ont dit que ce Premier Créé était une première Intelligence très noble ; ils ont dit aussi que le premier Ciel et son mouvement provenaient de cette Intelligence selon le mode que j'indiquerai tout à l'heure.

1. Guillermi Parisiensis Episcopi *De Universo prima pars principalis*, pars prima ; Gulielmi Parisiensis Episcopi *Opera*, éd. 1516, tract. III, cap. VIII, t. II, fol. CIII, coll. c et d ; éd. 1674, cap. XXIV, p. 584, col. b. et p. 585, col. a. — Nous donnerons, à la fois, la référence à l'édition de 1516 et la référence à l'édition de 1674, car ces deux éditions présentent des divisions en parties et chapitres qui ne concordent nullement. Pour la description de ces deux éditions, voir : Tome III, p. 250, note 1.

Dès lors, il convient qu'ici je présente quelques considérations au sujet de ces affirmations.

» Voici donc quelle a été l'origine de leur opinion :

» Il leur a semblé que par l'Un, en tant qu'un, il ne pouvait, d'aucune manière, exister autre chose qu'un être unique... De cet Un donc, rien qu'un, et de cet unique, rien que l'unique.

» Ensuite, il ont poussé plus loin et ils ont pensé expliquer de quelle manière s'était faite cette création. Ils ont déclaré que le Créateur n'avait usé d'aucun moyen extrinsèque pour produire son Premier Causé... Puis donc que le Créateur n'usait, pour ainsi dire, que de lui-même en créant cet être, puisqu'il ne se servait de rien hors de lui, il leur a semblé que le Créateur n'avait pu s'employer lui-même, en la création du Premier Causé, autrement qu'en se pensant lui-même... On leur pouvait faire cette objection : Il est plus convenable que le Créateur ait créé cet être en le pensant qu'en se pensant lui-même. Ils répondaient à cela que l'Un ne connaissait cet être ni quoi que ce soit d'autre hors de lui-même, sinon en se connaissant lui-même, en tant qu'il est le modèle et le miroir très clair et très exact des choses universelles aussi bien que des choses singulières ; c'est pourquoi, en premier lieu et surtout, il se pensait lui-même et se pensait éternellement, connaissant par là tous les autres êtres...

» La première Intelligence est donc sortie du Créateur par la connaissance que le Créateur a de lui-même... »

Poursuivant cet exposé, dont nous nous bornons à citer les formules essentielles, Guillaume rappelle [1] « comment, selon les philosophes, beaucoup d'êtres sont sortis de cette Intelligence première.

» En elle-même, en son opération intellectuelle et dans les objets de sa connaissance, l'Intelligence première trouvait nombre et diversité multiple. Or elle ne pouvait opérer que d'une manière spirituelle et intellectuelle, à la ressemblance du Créateur, et cela de manière à s'assimiler à lui autant que possible. Par son opération intellectuelle, donc, et par la connaissance acquise en cette opération, quatre choses sont nécessairement sorties d'elle.

» Elle comprenait, en premier lieu, le Principe créateur dans sa gloire et sa magnificence ; éclairée, pour ainsi dire, par tant de lumière dont les rayons la remplissaient, elle a émis d'elle-même une sorte de splendeur, qui était une seconde Intelligence.

» Elle comprenait, d'autre part, ce qu'il y avait en elle-même

1. GUILLERMUS PARISIENSIS EPISCOPUS, loc. cit. ; éd. 1516, tract. III, cap. IX, t. II, fol. CIII, col. d, éd. 1674, cap. XXV, p. 585, coll. a et b.

de potentiel ; alors, elle a projeté hors d'elle-même comme une ombre qui était la matière du premier ciel.

» En se comprenant elle-même dans sa propre perfection, elle a laissé échapper d'elle-même une seconde splendeur qui était, par rapport à la première, comme un rayon plus faible et une lumière secondaire ; ce fut la forme du premier ciel ; ainsi le premier ciel se trouva complètement produit par ce que connaissait la première Intelligence et par la science qu'elle avait d'elle-même ; d'ailleurs, par cette forme du ciel, ils ont voulu [1] entendre sa figure *(formam corporalem)*.

» En quatrième lieu, cette Intelligence comprenait son être spirituel ; par là, elle a fait briller hors d'elle-même un troisième rayon, c'est-à-dire l'Ame du premier ciel, qui est une vertu capable de mouvoir ce ciel de mouvement local ; ils ont entendu que cette Ame fût proprement la forme et la perfection du ciel.

» Ils ont admis, en effet, que le ciel était un être animé composé d'un corps mû, jouant le rôle de matière, et d'une âme de cette sorte, jouant le rôle de forme.

» Par une voie analogue, ils ont admis que, de chacune des Intelligences suivantes, sortait une Intelligence inférieure, la matière, la forme et l'âme d'un ciel inférieur, jusqu'à ce qu'on arrivât à la dixième Intelligence. Cette dernière Intelligence, ils ont admis qu'elle est le soleil intelligible de nos âmes ; ils ont admis qu'elle est le principe qui crée les choses multiples et susceptibles de se multiplier, que d'elle aussi proviennent nos âmes »...

« Cette dixième Intelligence [2], en se pensant simplement elle-même et en connaissant ce qu'il y a en elle de potentiel, est cause des matières des choses sujettes à la génération et à la corruption ; d'autre part, en connaissant ce qu'il y a d'actuel en elle, en connaissant ce qui est la perfection opposée à sa potentialité, elle produit les formes corporelles de ces choses ; en se pensant dans sa spiritualité, en connaissant qu'elle est telle intelligence, elle crée les âmes humaines ; mais lorsqu'elle se connaît ainsi, elle n'est qu'une chose unique et n'opère qu'à titre d'être unique ; de cette manière, donc, il ne proviendra d'elle qu'une seule chose ; dès lors, par essence et en vérité, toutes les âmes humaines ne seront qu'une seule âme. Vous devez savoir, en effet, qu'ils ont été conduits à cette erreur : Ils pensent que toutes les âmes humaines,

1. Au lieu de : *voluerunt*, le texte, par une erreur évidente, porte *noluerunt*.
2. GUILLERMUS PARISIENSIS EPISCOPUS, loc. cit. ; éd. 1516, tract. III, cap. X, t. II, fol. CIII, col. d, et fol. CIV, col. a ; éd. 1674, cap. XXVI, p. 585, col. b.

une fois dépouillées de leurs corps, sont une seule âme, qu'elles ne diffèrent aucunement, sinon par la diversité de leurs corps, mais qu'en vérité et par essence, elles sont toutes la même âme. »

Ce sont là « les erreurs d'Aristote et des autres ». Toujours, en effet, Guillaume d'Auvergne attribue à l'École d'Aristote, prise en bloc, cette théorie si peu péripatéticienne de la création successive des Intelligences les unes par les autres ; au cours des nombreuses discussions que le *De Universo* consacre aux Intelligences célestes et à la dixième Intelligence, créatrice de nos âmes, les mots : « *Aristoteles et sequaces ejus* » reviennent sans cesse [1]. C'est à « Aristote et à ceux de sa suite » que s'adresse ce reproche [2], dont le Stagirite eût été, sans doute, fort surpris : « Ils ont abusé d'une manière intolérable du mot *créer* ; par l'erreur la plus impie, ils attribuent à la créature le pouvoir de créer, qui est l'opération particulière du Créateur béni, et qui n'est possible qu'à lui. »

Cette locution favorite, *Aristoteles et ejus sequaces*, Guillaume la tient peut-être de Dominique Gondisalvi ; celui-ci, en effet, l'avait employée [3] dans son traité *De immortalitate animæ* que l'Évêque de Paris paraît s'être approprié.

Qu'Aristote ait été regardé par Guillaume comme le chef de l'École à laquelle appartenaient Avicenne et Al Gazâli, on le comprend sans peine si l'on songe que le *Liber de causis* était alors attribué au Stagirite. Or cette confusion se marque clairement au passage où l'Évêque de Paris présente [4] « la destruction de l'erreur qu'Aristote et ceux de sa suite commettent en supposant que toute diversité et toute multitude a sa raison d'être en la matière. » — « Aristote lui-même, dit-il, et tous ceux qui le suivent, mettent l'Un au degré ultime de l'unité. Ils lui ont attribué l'individualité en disant : Son individualité est bonté pure et elle emplit tous les

1. Guillermi Parisiensis episcopi *De Universo prima pars principalis* ; éd. 1516, pars II, Tractatus de Providentia, cap. V, t. II, fol. CLXXXII, col. a ; éd. 1674, pars III, cap. IV, p. 719, col. a. — *Secunda pars principalis* ; éd. 1516, pars I, cap. XLII, t. II, fol. CCXIII, col. c ; éd. 1674, pars II, cap. XXIX, p. 833, col. a. *Secunda pars principalis*, éd. 1516, pars I, cap. XLVI ; t. II, fol. CCXV, col. c ; éd. 1674, pars II, cap. XLVI, p. 837, col. a.

2. Guillermi Parisiensis episcopi *De Universo prima pars principalis* ; éd. 1516, pars II, Tractatus de Providentia, cap. VII, t. II fol. CXCIII, col. d ; éd. 1674, pars III, cap. XXIX, p. 757, col. a.

3. Georg Buelow, *Des* Dominicus Gundissalinus *Schrift von der Unsterblichkeit der Seele*, p. 11 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. II, Heft III ; Münster, 1897). — Vide supra, p. 236

4. Guillermi Parisiensis Episcopi *Op. laud.*, *Secunda pars principalis* ; éd. 1516, pars I, cap. LV, t. II, fol. CCXVIII, coll. c et d ; éd. 1674, pars II, cap. X, p. 804, col. b.

siècles de ses bontés et de ses grâces. » C'est au *Livre des Causes* que se rapporte cette allusion, à ce *Livre des Causes* dont Gérard de Crémone avait donné une traduction ainsi intitulée[1] : *Liber Aristotelis de expositione bonitatis puræ.*

Ces *sequaces* d'Aristote sont bien, dans la pensée de l'Évêque de Paris, les Néo-platoniciens arabes ; l'erreur qu'il va réfuter au chapitre que nous venons de citer, il déclare qu'il l'extrait[2] « du discours d'Aristote, et des discours d'Al Fârâbi, d'Avicenne et des autres qui se sont accordés sur ce point avec Aristote. »

B. *Critique de la théorie des Intelligences célestes.*

Au *De Universo*, toute la première partie ou subdivision de la seconde partie principale est ainsi consacrée[3] à l'examen de la théorie « d'Aristote et de ceux qui le suivent » sur les Intelligences séparées. Nous y lisons des passages tels que celui-ci[4] :

« Les causes qui ont conduit Aristote à supposer l'existence de neuf Intelligences sont les neuf mouvements des neuf cieux mobiles. » Ce seul nombre neuf, attribué aux Intelligences et aux cieux, marque assez que ce sont les auteurs arabes, et non pas Aristote, qui ont renseigné Guillaume. Aussi est-ce l'écho des enseignements d'Avicenne et d'Al Gazâli que nous allons entendre :

« Aristote, en effet, a conféré aux cieux des Ames qui les meuvent ; à ces âmes, il a donné des objets d'amour intelligibles séparés de la matière ; ce sont des Substances intelligentes et très parfaites ; les Ames, en contemplent continuellement la perfection qu'elles recherchent avec un très violent amour, éprouvent un désir très ardent de devenir semblables en perfection à ces Intelligences et, en même temps, de leur assimiler les cieux.

» Or, cette perfection des Intelligences consiste, dit-il, en une actualité complète par laquelle il n'est rien en elles qui demeure en puissance ; tout ce qui a trait à leur perfection, dans la mesure où cela leur est possible, elles le possèdent perpétuellement en acte...

1. B. Boncompagni, *Della vita e delle opere di Gherardo Cremonese*, Roma, 1851, p. 5.

2. Guillermus Parisiensis Episcopus, loc. cit., éd. 1516, pars I, cap. LIV ; t. II, fol. CCXVIII, col. c ; éd. 1674, pars II, cap. IX, p. 804, col. a.

3. Guillermi Parisiensis Episcopi *De Universo Secunda pars principalis*, éd. 1516, prooemium ; t. II, fol. CXCVI, col. b ; éd. 1674, Secundæ partis pars I, cap. I, fol. 761, col. b.

4. Guillermi Parisiensis Episcopi *Op. laud.*, *Secunda pars principalis*, pars I. cap. III ; éd. 1516, t. II, fol. CXCVI, col. d, et fol. CXCVII, coll. a et b. ; éd. 1674 fol. 762, col. b, et fol. 763, coll. a et b.

» Voici maintenant pourquoi il a supposé que les cieux sont mûs, par leurs Ames, d'une révolution continuelle. Il a supposé que les situations occupées par les diverses parties d'un ciel constituaient, pour ces parties, certaines perfections, tels les lieux naturels pour les corps qui se meuvent par nature. Mais les diverses parties d'un ciel ne peuvent occuper simultanément toutes les situations de cette sorte ; elles ne peuvent, par exemple, être toutes, en même temps, au-dessus de telle partie de la Terre. Cependant, en chacune de ces parties, il y a puissance à se trouver en chacune de ces situations. Alors chaque Ame des cieux fait passer à l'acte cette potentialité qui réside en chacune des parties de son ciel, de la manière et avec la vitesse qui sont possibles pour ce ciel; [à la simultanéité], elle supplée ainsi par la succession ; elle donne la perfection à la potentialité de chacune des parties du ciel en lui conférant les états actuels l'un après l'autre, parce que de telles potentialités ne peuvent posséder simultanément toutes leurs formes actuelles. »

« Observez et comprenez bien, poursuit Guillaume, conseillé par son bon sens auvergnat, que cette erreur-là est ridicule en bien des manières. En outre, elle paraît impossible à soutenir. Aucune de ces situations ne donnerait aucun bonheur à aucune partie d'aucun des cieux ; supposé même, si possible, qu'une partie occupât à la fois toutes ces situations, elle n'en serait pas plus heureuse. Il leur est donc bien inutile de rechercher ces situations, et leur mouvement est oiseux et superflu... Il ne diminue pas le mal que constitue la potentialité... puisque toute situation acquise est, d'une manière nécessaire, continuellement perdue ; dès lors, il est stupide de s'efforcer de l'acquérir, et il est ridicule d'imaginer que ces grands corps besognent pour la regagner et la reperdre continuellement. »

Guillaume n'est guère moins sévère à l'égard de la théorie de l'amour « qu'Aristote et les autres [1] » développent à propos de ces mouvements des cieux.

« L'amour qu'ils mettent [2] dans les Ames des cieux n'est pas, pour moi, l'objet d'un mince étonnement. Tout amour, disent-ils, recherche l'utilité qui est attribuée à l'objet aimé ou la volupté de celui qui aime ou quelque autre chose que poursuit le désir. Mais la recherche, par celui qui aime, de ce qui lui est utile ne constitue

1. GUILLAUME D'AUVERGNE, loc. sit., cap. IV ; éd. 1516, t. II, fol. CXCVII, col. c. ; éd. 1674, fol. 763, col. b.

2. GUILLAUME D'AUVERGNE, loc. cit., cap. V ; éd. 1516, t. II, fol. CXCVIII, col. b ; éd. 1674, fol. 765, col. a.

pas le plus léger amour pour l'objet aimé ; ce n'est pas là ce que les philosophes nomment proprement amour ; c'est négoce et vénalité. »

Aristote n'est pas plus heureux dans le choix des raisons qui lui servent à nombrer les Intelligences célestes. « Aristote a nombré les Intelligences [1] d'après le nombre des cieux, de leurs mouvements et de leurs Ames, car elles lui semblent être les causes de ces mouvements, de la manière que je vous ai précédemment expliquée. Mais cela est bien plus absurde et bien plus éloigné de toute raison... Il n'est pas nécessaire d'admettre que l'eau est multiple parce qu'elle fait tourner beaucoup de roues de moulin, ni que le vent est multiple alors que ce vent unique pousse évidemment beaucoup de navires.

» Il dira, il est vrai, que ce n'est pas comme objet aimé que le vent pousse les bateaux et que l'eau fait tourner les moulins, mais par une impulsion violente ; tandis que les Intelligences meuvent les cieux parce qu'elles sont les objets de leur amour ; voilà pourquoi elles ont été multipliées ou, du moins, pourquoi on a trouvé qu'elles étaient multiples.

» Mais qu'arrive-t-il, tout aussitôt, à Aristote ? C'est que le Créateur béni, que je t'ai déclaré être unique et atteindre au comble de l'unité, devrait surpasser en multiplicité toutes les armées qu'on peut compter ; car il meut des hommes innombrables en tant qu'il est l'objet de leur amour ; il ne les meut pas seulement d'une façon spirituelle, mais encore d'une manière corporelle ; il ne les meut pas d'un mouvement unique, mais d'autant de mouvements différents qu'il en est et qu'il s'en peut trouver en son culte et dans son service.

» Et qui ne voit, d'ailleurs, qu'un seul et même objet aimé peut mouvoir en même temps vers lui d'innombrables amateurs? Une seule et même nourriture ne peut-elle mouvoir vers elle beaucoup d'animaux, un seul et même butin beaucoup de voleurs, une seule et même femme beaucoup d'amants, une seule et même somme d'argent beaucoup de gens cupides, un seul et même honneur beaucoup d'ambitieux? »

Guillaume conclut de là [2] « qu'il ne faut, ni par suite du mouvement des cieux, ni en vue du mouvement des cieux, admettre des

1. GUILLERMI PARISIENSIS EPISCOPI *De Universo secunda pars principalis*, pars I ; éd. 1516, cap. XXIII, t. II, fol. CCVI, col. c ; éd. 1674, cap. XXIV, fol. 781, coll. a et b.

2. GUILLAUME D'AUVERGNE, loc. cit. ; éd. 1516, cap. XLII, t. II, fol. CCXIII, col. c ; éd. 1674, cap. XLV, fol. 794, col. b.

Intelligences, ni les admettre en tel nombre que l'ont supposé Aristote et ses successeurs. »

C. *L'Ame du Monde.*

A quel système, Guillaume accordera-t-il ses suffrages ? A celui qui représente, du moins à son avis, la pensée de Platon : Une âme unique, celle du ciel suprême, donne la vie et le mouvement à tous les cieux inférieurs[1]. Nous avons vu[2], lorsque nous avons étudié les théories astronomiques de l'Évêque de Paris, comment cette hypothèse, qu'il croit platonicienne, se confond, pour lui, avec l'hypothèse mal connue d'Alpétragius.

« Je dis qu'à mon avis[3], l'opinion de Platon ne fut pas que le Monde entier est un animal unique, mais seulement le Ciel, c'est-à-dire tout ce qui se trouve depuis la sphère de la Lune jusqu'à la dernière des sphères mobiles. » Pourquoi Guillaume tient tant à borner aux sphères célestes l'empire de l'âme du Monde et à en distraire la sphère des quatre éléments, il nous le montre de suite.

C'est, d'abord, que « cette Ame du Monde n'est pas[4] celle qui donne leur perfection aux corps des hommes, non plus qu'aux corps des animaux et des végétaux. » On ne court point le risque de lui voir jouer le rôle qu' « Aristote et ceux de sa suite » faisaient jouer à l'Intelligence active, ce qui ferait renaître l'hérésie monopsychiste.

En second lieu[5], les mouvements célestes, que cette Ame produit, seront sans influence sur tout ce qui se passe au sein du monde sublunaire. « Cette opinion détruit donc l'Astrologie judiciaire. »

« En effet[1], par rapport au monde sublunaire, l'influence de l'Ame céleste se ramifie et se subdivise en une multitude de vertus et d'opérations, aussi bien selon Platon que selon Aristote, ceux de sa suite et tous ceux qui ont cru au jugement par les astres. Tous ces gens-là, en effet, ont admis que toute la diversité des

1. GUILLERMI EPISCOPI PARISIENSIS *De Universo prima pars principalis* ; éd. 1516, pars II, tractatus de Providentia, cap. VII, t. II, fol. CXCIII, col. c ; éd. 1674, pars III, cap. XXIV, p. 755, col. a.

2. Voir : Seconde partie, Ch. V, § IV ; t. III, pp. 258-260.

3. GUILLAUME D'AUVERGNE, loc. cit. ; éd. 1516, t. II, fol. CXCII, col. d. et fol. CXCIII, col. a ; éd. 1674, loc. cit.

4. GUILLAUME D'AUVERGNE, loc. cit ; éd. 1516, t. II, fol. CXCIII, col. c ; éd. 1674, fol. 756, col a.

5. GUILLERMI EPISCOPI PARISIENSIS *De Universo prima pars principalis* ; éd. 1516, pars II, tractatus de Providentia, cap. VII, t. II, fol. CXCII, col. b ; éd. 1674, pars III, cap. XXVIII, p. 754, col. a.

choses qui s'engendrent et périssent, de tous les événements qui se passent dans le monde sublunaire, est produite par le monde supérieur, par le ciel, et cela, par l'action de l'Ame du ciel ou des Ames des cieux ; aux corps, en effet, en tant que corps, ne saurait appartenir une vertu capable d'effectuer des opérations si nobles et si multiples. »

Ainsi, par le système astronomique qu'il couvre en partie de l'autorité de Platon, Guillaume se réjouit d'avoir ôté tout fondement, d'une part, à l'erreur la plus redoutable que soutinssent Aristote et ses successeurs, et qui est l'unité de toutes les âmes humaines ; puis, d'autre part, à l'erreur non moins funeste des jugements d'Astrologie ; ce sont précisément les deux hérésies que, de toutes les puissances de sa raison, l'Évêque de Paris s'efforce d'extirper.

D. *Les diverses sources où Guillaume a puisé.*

Nous avons vu sans cesse, au long de ces discussions, Aristote et les Néo-platoniciens arabes groupés en une seule, qui s'oppose à l'École de Platon.

Ce n'est pas que Guillaume ne sache fort bien, à l'occasion, distinguer Aristote de ceux qui sont venus après lui, et citer séparément les écrits de chacun.

On trouve très souvent, dans ses divers traités, la mention d'opinions qui sont spécialement attribuées au Stagirite et qui sont, en effet, du Philosophe ; dans un grand nombre de cas, d'ailleurs, cette mention est accompagnée de l'indication du livre où cette opinion est soutenue ; les livres cités ne sont pas seulement ceux qui concernent la Logique, ceux que le Moyen Age connaissait depuis longtemps ; ce sont aussi ceux que les traducteurs avaient plus récemment révélés. Parmi ceux-ci, celui que Guillaume invoque le plus volontiers, c'est celui qu'il intitule : *Liber physicorum*, *Liber de physico auditu*, ou bien : *Liber quem vocavit auditum*. Mais nous l'entendons également citer le *Liber de Cælo*, le *Liber meteororum*, le *Liber de animalibus*.

A cette liste, on peut ajouter le *Liber metaphysicorum* qui est très explicitement cité[2] : « Aristote a dit, au livre des *Métaphysi-*

1. Guillermi Parisiensis Episcopi *De Universo prima pars principalis* ; éd. 1516, pars II, tractatus de Providentia, cap. VII, t. II, fol. CXCII, col. a ; éd. 1674, pars III, cap. XXVIII, p. 753, col. b.
2. Guillermi Parisiensis Episcopi *De Universo secunda pars principalis*, pars I ; éd. 1516, cap. XXXII, t. II, fol. CCIX, col. d ; éd. 1674, cap. XXXIV, p. 787, col. b.

ques[1], que chaque chose se comporte à l'égard de la vérité comme à l'égard de l'existence. » Toutefois, de cette *Métaphysique*, l'Évêque de Paris ne possédait certainement que les dix premiers livres traduits par Jean de Luna et Dominique Gondisalvi. Que les livres suivants et, en particulier, le onzième, lui soient demeurés inconnus, on le peut conclure indirectement des théories si peu péripatéticiennes qu'il prête au Stagirite sur les Intelligences et les Ames des cieux ; mais on le peut conclure mieux encore et plus directement du passage suivant[2] : « Aristote a supposé qu'il y avait dix Intelligences ou plus de dix, s'il en doit exister plus de dix ; dans sa *Métaphysique*, en effet, il a dit que le nombre des Intelligences qui meuvent les corps célestes était égal au nombre des mouvements célestes ; mais il n'a déclaré le nombre des mouvements célestes en aucun traité qui me soit parvenu. » Guillaume n'avait donc assurément aucune connaissance du chapitre où Aristote cherche à déterminer quel est ce nombre selon les vues d'Eudoxe et de Calippe et selon la modification qu'il y a lui-même apportée. On peut se demander, il est vrai, comment Guillaume savait qu'Aristote compte les Intelligences par les mouvements célestes, s'il n'avait pas vu d'écrit où Aristote compte les mouvements célestes, puisque ces deux objets correspondent à deux chapitres consécutifs de la *Métaphysique ;* mais on peut penser que le premier renseignement lui-même ne venait pas d'Aristote ; Avicenne[3] avait pu le fournir.

Les divers auteurs arabes dont l'Évêque de Paris discute les doctrines sont, eux aussi, expressément désignés au cours du *De Universo*.

Nous avons déjà rencontré le nom d'Al Fârâbi associé à celui d'Avicenne ; on le rencontre, ailleurs encore, associé à celui d'Aristote[4]. Le nom d'Avicenne se retrouve souvent, sous la plume de Guillaume ; il est joint à des opinions extraites de la *Métaphysique* de cet auteur ; cette *Métaphysique* elle-même se trouve expressément désignée sous le titre de *Prima philosophia*[5]. Al Gàzâli est nommé[6] comme le principal défenseur de cette

1. Aristotelis *Metaphysica*, liber I minor, cap. I (Aristotelis *Opera*, éd. Didot, t. II, p. 486 ; éd. Becker, vol. II, p. 993, col. b).
2. Guillermi Parisiensis Episcopi *De Universo prima pars principalis* ; éd. 1516, pars II, tract. I, cap. VI, t. II, fol. CXXXVIII, col. b; éd. 1674, pars II, cap. V, fol 650, col. a.
3. Avicennæ *Metaphysica*, lib. II, tract. IX, cap. III.
4. Guillermi Parisiensis Episcopi *De Universo secunda pars principalis*, pars I, cap. XI; éd. 1516, t. II, fol. CCI, col. b; éd. 1674, p. 771, col a.
5. Guillermi Parisiensis Episcopi *De legibus*, éd. 1516, cap. XVIII, t. I, fol. XXVII, col. b; éd. 1674, cap. XIX, p. 52, col. b.
6. Guillermi Parisiensis Episcopi *De Universo secunda pars principalis*, pars I, cap. IX ; éd. 1516, t. I, fol. CC, col. d; éd. 1674, p. 770, col. a.

erreur : Du premier principe ne provient qu'une seule première créature. Enfin le « Sarrazin Abucacer », c'est-à-dire Ibn Tofaïl, est l'auteur d'un livre où il expose l'*Auditus* d'Aristote, et qui renferme d'intolérables erreurs[1].

Averroès est également cité par Guillaume ; à notre connaissance, il ne l'est qu'une fois, mais il l'est avec le plus grand honneur ; son nom est invoqué comme celui d'un auteur déjà classique.

Guillaume d'Auvergne gourmande avec âpreté[2] « ces hommes qui veulent passer pour philosophes, et qui n'ont même pas encore appris les rudiments de la Philosophie ; car, assurément, la notion de matière et la notion de forme font partie des rudiments de la Philosophie ; et, puisque la notion même de matière est définie par le très noble philosophe Averroès[3], il eût été bon que ces gens, qui osent parler des choses de la Philosophie d'une manière si inconsidérée, eussent appris, d'abord, jusqu'à ce qu'elles leur devinssent certaines et claires, les intentions de ce très noble philosophe et des autres auteurs qui sont comme les chefs de la Philosophie. »

Ces paroles donnent la mesure de la très grande autorité que la Scolastique latine avait accordée d'emblée au Commentateur de Cordoue.

Le nom de Moïse Maïmonide ne se rencontre pas, croyons-nous, dans les écrits de Guillaume d'Auvergne ; en revanche, celui d'Avicébron (Ibn Gabirol) y est plusieurs fois cité ; en dépit du nom que porte l'auteur du *Fons vitæ* et de la langue qu'il parle, Guillaume en ferait volontiers un Chrétien ; le passage où il émet cette opinion vaut d'être cité en entier[4].

Guillaume parle de « la Sagesse engendrée de Dieu, qui en est

1. GUILLERMI PARISIENSIS EPISCOPI *De Universo prima pars principalis* ; éd. 1516, pars II, Tractatus de Providentia, cap. VII, t. II, fol. CXCIII, col. a ; éd. 1674, pars III, cap. XXIX, p. 755, col. a ; dans cette dernière édition, au lieu de : *Abubacer*, se lit : *Albumasar*.

2. GUILLERMI PARISIENSIS *De Universo secunda pars principalis*, pars I ; éd. 1516, cap. LIII, fol. CCXVII, col. d ; éd. 1674, cap. VIII, p. 803, col. a.

3. L'édition de 1674 porte : « *Et cum ipsa ratio materiæ posita sit ab Averroe philosopho nobilissimo.* » L'édition de 1516 donne ces mots incompréhensibles : « *Et causa ipsa ratio materie posita sic ab amoris philosopho nobilissimo.* » *Averrois* est devenu *Amoris*. Il est vrai qu'à la colonne suivante, une manchette dit : *Quid est materia secundum Averroym.*

4. GUILLERMI PARISIENSIS EPISCOPI *De Universo prima pars principalis* ; éd. 1516, pars I, tract. III, cap. X, t. II, fol. CIV, col. d ; éd. 1674, pars I, cap. XXVI, p. 587, col. b. — Cf. *Prima pars principalis*, pars II, cap. I ; éd. 1516, t. II, fol. CXXXVI, col. c ; éd. 1674, p. 646, col. a — Cf. *Secunda pars principalis*, pars I ; éd. 1516, cap. XXXI, t. II, fol. CCIX, col. b ; éd. 1674, cap. XXXIII, p. 786, col. b.

le Verbe ». Il remarque que la connaissance de cette Sagesse est chose si haute « que la nation des Hébreux ne l'a pas atteinte, si ce n'est, peut-être, par quelques-uns de ses saints et de ses sages, c'est-à-dire par ses prophètes et par quelques autres qui l'ont reçue des prophètes.

» Quant à la nation des Arabes, elle n'en a pas, en général, eu connaissance, et même, selon l'erreur par laquelle elle a été séduite, elle en nie la possibilité.

» Le théologien Avicébron, bien qu'il paraisse Arabe de nom comme de langue, a évidemment possédé cette connaissance, car il en a fait expresse mention dans le traité qu'il a appelé *Fons sapientiæ*, où il consacre un livre particulier au Verbe de Dieu qui fait toutes choses ; aussi, je pense qu'il était chrétien ; l'empire des Arabes, en effet, était, il n'y a pas fort longtemps, soumis tout entier à la religion chrétienne, comme nous le manifestent les récits de l'histoire.

» Quelques-uns des anciens philosophes ont également eu cette connaissance, tel Platon et Mercure ; Mercure surtout, car il a écrit, sur le Verbe parfait, un livre entier qu'il a, pour cette raison, intitulé Λόγιστέλειος. »

Cet ouvrage de l'apocryphe Hermès Trismégiste est, aujourd'hui, inconnu. Le Λόγος τέλειος ou Λόγιστέλειος [1] est un livre que Lactance attribuait à cet auteur ; le traité *Contra quinque hæreses*, qu'on mettait au compte de Saint Augustin, le citait, et toute la Scolastique latine s'était empressée de reproduire cette citation.

E. *L'unité de l'intelligence humaine.*

Parmi les erreurs attribuées à « Aristote et à ceux de sa suite », celle que Guillaume combat avec le plus d'acharnement, c'est l'erreur qui, après la mort, confond en une âme unique toutes les âmes humaines ; c'est assurément, à son avis, l'hérésie la plus grave et la plus dangereuse qu'il y ait dans toute la Philosophie contre laquelle il lutte. Contre elle, l'argumentation doit s'aider de la force. « Contre cette erreur relative à l'âme humaine [2], les hommes de toutes sortes doivent s'armer non seulement de raisons et de preuves, mais encore du fer et de tourments de tous genres, afin de l'exterminer ; cette erreur, en effet, enlève aux âmes

1. Voir à ce sujet : M. BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12 Iahrhunderts*, p. 13 et p. 115 (*Beiträge zur Geschichte des Mittelälters*, Bd. II, Heft IV ; Münster, 896).

2. GUILLERMI PARISIENSIS EPISCOPI *De Universo secunda pars principalis*, pars I, cap. X ; éd. 1516, t. II, fol. CCII, col. a ; éd. 1674, p. 772, coll. a et b.

l'autre vie et la gloire pour laquelle elles ont été créées. — *Contra hunc igitur errorem animæ humanæ, non solum rationibus et probationibus armari debent omnia genera hominum, sed ferro et omni genere tormenti, ad exterminandum ipsum; cum error iste et vitam alteram, et gloriam propter quam creatæ sunt auferat eisdem.* »

« Pour détruire cette erreur[1], ce n'est pas de raisons ni de preuves qu'il faut user, mais du feu, du glaive et de tout genre de peines propres à l'exterminer. — *In destructione autem hujus erroris non rationibus aut probationibus utendum est, sed igne et gladio, omnique pœnali genere exterminii.* »

« Il ne manque du reste, dans les écrits de Guillaume d'Auvergne, disait Renan[2], que le nom d'Averroès, pour en faire le premier et le plus ardent adversaire de l'Averroïsme..... Averroès n'est pas nommé davantage dans la longue argumentation de Guillaume contre la théorie averroïste par excellence, l'unité de l'intellect..... C'est donc bien réellement Aristote qui, dans la pensée de Guillaume, est responsable de la monstrueuse doctrine de l'unité de l'intellect. Et cette doctrine, pourtant, il l'expose avec toutes les particularités qu'Averroès y a ajoutées et dont on ne trouve aucune trace dans le *Traité de l'Ame.* » Renan en conclut[3] qu' « Averroès, à l'époque de Guillaume d'Auvergne, n'était pas encore le représentant des doctrines dangereuses du Péripatétisme arabe, mais que ces doctrines étaient, dès lors, parfaitement connues. »

L'hérésie de l'unité de l'intelligence humaine n'était nullement une nouveauté, en effet, pour les écoles de la Chrétienté latine; nous savons[4] que la lecture de Macrobe l'y avait introduite, que Macarius Scotus et les moines de l'abbaye de Corbie l'avaient professée, que le Pseudo-Bède l'avait exposée et combattue; elle avait donc été connue et discutée avant que les écrits des philosophes arabes n'eussent été traduits.

Les partisans latins de cette hérésie avaient accoutumé d'invoquer, en faveur de leur doctrine, des autorités à la fois plus anciennes et moins suspectes que les traités composés par des Musulmans. Certains d'entre eux s'efforçaient de justifier la thèse de l'unité de l'âme humaine par une analyse du principe d'individuation; ils voulaient que les accidents seuls distinguassent les

1. GUILLERMI PARISIENSIS EPISCOPI *De Universo prima pars principalis;* éd. 1516, pars II, tractatus de Providentia, cap. VII, t. II, fol. CXCIII, col. b; éd. 1674, pars III, cap. XXIX, t. I, p. 802.
2. ERNEST RENAN, *Averroès et l'Averroïsme*, pp. 181-182.
3. RENAN, *Op. laud.*, pp. 179-180.
4. Voir : Seconde partie, Ch. III, § VII; t. III, pp. 80-81.

uns des autres les individus d'une même espèce, et ils attribuaient cette proposition à un certain « philosophe italien ». Guillaume d'Auvergne défend à plusieurs reprises [1] contre cette imputation inexacte, ce philosophe italien en qui nous pouvons, facilement et sûrement, reconnaître Boëce [2].

Boëce, en effet, au début de son traité *De la Trinité*, s'exprime en ces termes [3] : « Le mot : divers peut s'entendre de la diversité générique, de la diversité spécifique ; mais c'est la différence des accidents qui fait la diversité numérique *(sed numero differentiam accidentium varietas facit)*. Trois hommes se distinguent les uns des autres non par le genre, non par l'espèce, mais par les accidents qui leur sont particuliers. »

Déjà, au XII[e] siècle, Gilbert de la Porrée avait protesté contre cette doctrine [4] : « Entre les êtres naturels, disait-il, la diversité numérique n'est pas faite par la dissemblance des accidents; elle est seulement prouvée par cette dissemblance *(Hanc autem in naturalibus numeralem... diversitatem... accidentium dissimilitudo non quidem facit, sed probat)* ». Mais d'autres docteurs, au temps

1. GUILLERMI PARISIENSIS EPISCOPI *De Universo Prima pars principalis ;* éd. 1516, pars II, tractatus de Providentia, cap. VII, t. II, fol CXCIII, col. b; éd. 1674, pars III, cap. XXIX, p. 802. — *Secunda pars principalis*, pars I, cap. XI; éd. 1516, t. II, fol. CCII, col. b; éd. 1674, p. 819. — *Secunda pars principalis*, éd. 1516, pars I, cap. LIII, t. II, fol. CCXVIII, col. a ; éd. 1674, pars II, cap. XV, p. 859.

2. « Guillaume, dit Amable Jourdain, parle en divers endroits de philosophes italiens dont il n'admet pas toujours les doctrines. Certes, sous le nom de *Philosophi italici*, il ne désignait pas les sectateurs de Pythagore, mais des hommes vivant de son temps ; la philosophie florissait donc alors en Italie. » (JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris, 1819, p. 327).

Dans les passages dont nous venons de parler, Guillaume ne parle pas de philosophes italiens, mais d'*un* philosophe italien qu'il nomme aussi (*Secundæ partis principalis* pars I, cap. XI; éd. 1516, t. II, fol. CCII, col. b ; éd. 1674, p. 819) : *Quidam ex latinis philosophis ;* nulle part, il ne donne à entendre qu'il soit son contemporain ; ce que nous disons dans le texte montre qu'il s'agit sûrement de Boëce.

Ailleurs (*Prima pars principalis ;* éd. 1516, pars II, tractatus de Providentia, cap. V, t. II, fol. CLXXXVIII, col. b; éd. 1674, pars III, cap. XXIV, p. 746, col. b) Guillaume d'Auvergne écrit : « *Sciendum est autem tibi quia fuit ex Italicis philosophis cujus eloquentiam usque hodie tota Latinitas non immerito admiratur, et inter Italicos sapientiam ejus reputo et arbitror admirandam...* » L'éditeur de 1516 ajoute en manchette : « *Ciceronem intellige.* » Il s'agit, en effet, d'une allusion au traité *De fato* composé par Cicéron. Ceux que Guillaume nomme : *Philosophi Italici*, et, parfois, *Sophistæ Italici vel Latini* (*Prima pars principalis ;* éd. 1516, pars II, tractatus de Providentia, cap. V, t. II, fol. CLXXXII, col. a ; éd. 1674, pars III, cap. XV, p. 734, col. b), ce sont simplement les philosophes latins.

3. ANITII MANLII SEVERINI BOETHII patritii ordinarii *De Trinitate et Unitate Dei ad Symmachum libri* IV ; lib. primus (ANITII MANLII SEVERINI BOETHII (sic), philosophorum et theologorum principis *Opera omnia...* Basileæ, ex officina Henricpetrina, MDLXX ; p. 1121.)

4. *In librum primum Boethii de Sancta Trinitate commentaria* GILBERTI PORRETÆ (BOETHI *Opera omnia*, éd. cit., p. 1136.)

de Guillaume d'Auvergne, n'acceptaient point cette correction ; l'autorité de Boëce leur servait à confirmer la plus dangereuse opinion qui fût en tout l'Averroïsme.

On n'avait donc pas besoin de lire Averroès pour connaître cette hérésie. Au temps de Guillaume d'Auvergne, la *Philosophia Algazelis*, le *Tractatus de anima* d'Avicenne étaient des plus répandus. Vraisemblablement aussi, on lisait déjà Maïmonide et l'on connaissait par lui les idées d'Ibn Bàdja. A cette source, peut-être, Guillaume a puisé la connaissance des erreurs que nous allons l'entendre réfuter.

L'Évêque de Paris vient de rappeler qu'Aristote admet (du moins, il le croit) l'existence de neuf Intelligences célestes. Il poursuit en ces termes [1] : « Quelques-uns de ceux qui philosophent ont admis que les neuf chœurs des anges ne diffèrent pas des neuf Intelligences, mais que, bien plutôt, les neufs chœurs sont les neuf Intelligences et réciproquement. Or, comme vous l'avez vu dans ce qui précède, Aristote nie que, par soi et en tant qu'il est en elles, les substances séparées soient susceptibles de nombre ; elles l'admettent uniquement en raison des matières dans lesquelles elles se trouvent, qu'elles meuvent ou qu'elles dirigent. C'est une assertion qu'Aristote et ceux de sa suite ont émise d'une manière évidente au sujet des âmes humaines ; ils ont dit qu'elles n'étaient point multiples ni dénombrables, si ce n'est tandis qu'elles sont en des corps ; il n'y a, en elles, multiplicité et nombre qu'en raison des corps en lesquels elles sont, qu'elles meuvent et dirigent ; c'est pourquoi lorsqu'elles seront séparées des corps, elles ne seront plus dénombrables... De même, il [Aristote] dit que les Intelligences ne sont point dénombrables, sinon en raison des cieux qu'elles meuvent ; voilà pourquoi il a supposé qu'il y en avait neuf, d'après le nombre des cieux et du monde terrestre ; huit Intelligences sont déléguées aux huit cieux ; au monde terrestre, est spécialement et principalement attribuée l'Intelligence active, qu'il a posée comme créature des âmes humaines et soleil intelligible de ces mêmes âmes. Il vous devient donc manifeste qu'Aristote, en vertu de sa susdite opinion, n'a pu admettre les chœurs célestes, alors que chaque chœur contient plusieurs milliers de substances séparées. »

Beaucoup mieux qu'aucun commentaire d'Averroès, ce que ce

1. GUILLERMI PARISIENSIS EPISCOPI *De Universo secunda pars principalis* ; éd. 1516, pars I, l. II, cap. CLXVI, fol. CCLXII, col. d ; éd. 1674, pars II, cap. CXII, p. 908, col. a.

passage rappelle, c'est l'exposition donnée par Moïse Maïmonide [1] de la théorie d'Ibn Bâdja. Sans nier qu'Ibn Rochd ait été lu par Guillaume d'Auvergne, nous croirions plus volontiers que celui-ci s'est instruit auprès de Rabbi Moses.

F. *L'éternité du Monde.*

Il semble bien que l'influence de Maïmonide se laisse encore reconnaître en ce qu'écrit Guillaume « de la nouveauté ou de l'éternité du Monde ».

« J'exposerai d'abord, dit-il [2], l'opinion d'Aristote et les raisons qui l'ont induit à professer cette opinion, ainsi que d'autres raisons qui ont pu le pousser au parti contraire. Quoi qu'on dise, en effet, et quel que soit celui à qui il plaira d'excuser Aristote, il fut certainement de cet avis : Le Monde est éternel, il n'a pas commencé d'être. Il a eu, du mouvement, une pensée toute semblable. Avicenne, après lui, ainsi que ceux qui ont exposé sa doctrine, ont apporté des raisons et des preuves en ce même sens. »

Lorsque Guillaume refuse d'admettre les excuses qu'on a invoquées en faveur d'Aristote, afin de le disculper d'avoir cru à l'éternité du Monde, ne semble-t-il pas qu'il désigne clairement la tentative faite en ce sens par Maïmonide [3], et par lui seul ?

En dépit de ce qu'il nous vient d'annoncer, ce n'est pas au début de sa discussion, mais à la fin, que l'Évêque de Paris nous fait connaître les arguments d'Aristote [4]. Il rappelle, d'abord, qu'il a déjà examiné les raisonnements donnés par le Stagirite, dans le livre « qu'il a appelé *Auditus* », en faveur de l'éternité du mouvement. Il expose ensuite les raisons de l'éternité du Monde qui sont données au « *Liber Cæli et Mundi* ».

Ce sont, en réalité, les raisons de l'éternité du Monde données par Avicenne en sa *Métaphysique* qui forment l'objet véritable de l'exposition et de la réfutation composées par Guillaume. Nous n'analyserons ni cette exposition ni cette réfutation qui sont fort longues et détaillées. Nous nous contenterons de citer une réponse aux arguments d'Avicenne, et de remarquer que cette réponse semble apporter un écho, direct ou réfléchi, de la *Destructio phi-*

1. Vide supra, pp. 187-188.
2. GUILLERMI PARISIENSIS EPISCOPI *De Universo pars principalis prima*, pars II, tract. I, cap. VIII ; éd. 1516, fol. CXXXIX, col. c ; éd. 1674, pars II, cap VIII, p. 652, coll. a et b.
3. Vide supra, pp. 188-189.
4. GUILLAUME D'AUVERGNE, loc. cit. ; éd. 1516. cap. XI, fol. CXLI, coll. c et d, fol. CXLII, coll. a et b ; éd. 1674, cap. X, p. 656, coll. a et b.

losophorum d'Al-Gazâli [1]; en réalité, ce qu'elle répète, c'est l'enseignement de Saint Augustin [2]. Voici cette réponse [3] :

« Si l'on dit que quelque chose a été avant le Monde, c'est, sachez-le bien, une manière de parler toute semblable à celle-ci : Quelque chose est hors du Monde ou au-delà du Monde. De même, en effet, que le Monde n'a pas de dehors, n'a pas d'au-delà, puisqu'il contient et embrasse toute chose, de même le temps, qui a commencé à la création du Monde, n'a pas d'auparavant ni de précédemment, puisqu'il contient en lui tous les temps qui sont ses parties. Sachez, en outre, que les grammairiens instruits déclareraient que ces locutions sont nuageuses et insuffisantes au point de vue de la grammaire. Que quelqu'un, par exemple, pose cette question : Un homme qui serait près de la suprême surface des cieux ne pourrait-il pas étendre la main au-delà de cette surface ? On lui répondrait : Vous n'avez rien dit, vos paroles n'ont pas de sens. Ainsi en serait-il s'il demandait : Avez-vous vu l'homme qui est un âne ? De même, en effet, que cette question-ci implique une impossibilité, à savoir qu'un homme soit un âne, de même celle-là implique [cette autre impossibilité] : Un lieu existe, qui n'est ni le Monde ni intérieur au Monde...

» Celui qui pose cette question : Avant le commencement du temps, y a-t-il eu quelque chose ? alors que le mot : *avant* implique l'idée de temps, fait exactement comme s'il demandait : Dans le temps, qui a précédé le commencement du temps, quelque chose a-t-il existé ? De même, celui qui pose cette question : Hors du Monde ou au-delà du Monde, y a-t-il quelque chose ? fait comme s'il posait cette autre question : Y a-t-il quelque chose dans le lieu qui est hors du Monde ? Aucun homme doué d'intelligence ne jugera que de telles questions soient sensées ni qu'elles méritent réponse. »

G. *La matière des créatures spirituelles.*

Nous avons vu que Guillaume connaissait le *Fons vitæ* d'Avicébron, qu'il donnait à ce livre le titre de *Fons sapientiæ*, et qu'en l'auteur, il soupçonnait un Chrétien. Nous nous posons tout naturellement cette question : A-t-il, à quelque degré, subi l'influence d'Ibn Gabirol ?

Cette influence, il paraît bien qu'il l'a complètement repoussée.

1. Voir : Troisième partie, Ch. III, § I ; t. IV, pp. 508-510.
2. Voir : Seconde partie, Ch. I, § XI ; t. II, pp. 465-466.
3. Guillaume d'Auvergne, loc. cit., cap. IX ; éd. 1516, fol. CXL, col. c ; éd. 1674, pp. 654, coll. a et b.

Dans la doctrine d'Avicébron, il est une thèse essentielle qu'il combat de toute manière; c'est la thèse au gré de laquelle les créatures spirituelles seraient, tout comme les créatures corporelles, composées de matière et de forme.

« Il a été nécessaire, dit-il [1], que Dieu créât simples toutes les créatures jusqu'à ce qu'il parvînt à la créature corporelle. La cause en est que la forme corporelle a seule besoin de matière, et cela, en vue de ses opérations corporelles, qu'elle ne peut exercer si ce n'est par le moyen de dispositions matérielles...... Mais les vertus spirituelles, qui agissent par elles-mêmes et sans l'aide de ces auxiliaires, n'ont aucun besoin de matière; il serait superflu d'en mettre en elles. »

« Sachez [2] que certains hommes qui ont voulu se faire un nom parmi les sages ont admis que la capacité de recevoir des formes était propre à la matière ; ils en ont conclu qu'il n'y avait pas de substance [créée] immatérielle ; puisqu'aucune forme ne peut être reçue, si ce n'est dans une matière propre et par le moyen de cette matière, la matière existe en toute substance. Mais en tenant ce langage, ces hommes ont commis de multiples erreurs. »

Contre les tenants de cette opinion, Guillaume accumule les objections ; citons-en seulement quelques-unes.

« Ils se trompent, dit l'Évêque de Paris, en ce qu'ils sont contraints d'admettre que la matière est issue, en premier lieu, du Créateur; d'admettre, donc, que la plus imparfaite de toutes les substances est la plus voisine du Créateur, qu'elle est sortie de lui avant toute autre, partant, que l'imparfait précède le parfait dans l'ordre naturel. »

« Il en résulterait [3] que cette matière est susceptible d'être créée naturellement sans forme, car ce qui précède n'a pas naturellement besoin de ce qui suit, ni le plus parfait du moins parfait. »

« En outre [4], ou bien la matière que ces philosophes mettent dans ces créatures spirituelles est une matière corporelle, c'est-à-dire une matière de même espèce que celle des corps, ou bien elle est d'une autre espèce.

» Si elle est de même espèce, voici que de telles substances

1. Guillermi Parisiensis Episcopi *De Universo secunda pars principalis*, pars I; éd. 1516, t. II, cap. XLVI, fol. CCXV, col. a ; éd. 1674, cap. II, p. 797, col. b.
2. Guillaume d'Auvergne, loc. cit. ; éd. 1516, cap. LII ; t. II, fol. CCXVII, col. a ; éd. 1674, cap. VII, p. 801, col. b.
3. Guillaume d'Auvergne, loc. cit. ; éd. 1516, cap. XLVI, t. II, fol. CCXV, col. b; éd. 1674, cap. II, fol. 798, col. b.
4. Guillaume d'Auvergne, loc. cit. ; éd. 1516, cap. LII; t. II, fol. CCXVII, coll. b et c ; éd. 1674, cap. VII, p. 802, coll. a et b.

pourront être faites naturellement aux dépens des corps, et inversement que ces substances pourront être réduites en corps, tout comme le feu se peut changer en air et réciproquement ; cela sera possible, dis-je, puisque cette matière commune sera capable par sa nature des formes spirituelles aussi bien que des formes corporelles. »

Il faudra donc admettre que ces deux matières sont différentes ; mais de quelque façon qu'on veuille, entre elles, mettre une différence, on aboutit, Guillaume le montre, à une contradiction.

Toute cette argumentation est valable si l'on entend le mot *matière* au sens péripatéticien ; elle s'efforce d'établir cette incontestable vérité que la doctrine d'Avicébron n'est pas défendable si l'on y prend les termes *matière* et *forme* avec la signification qu'Aristote leur a donnée.

C'est bien ce que recommande Guillaume, et il gourmande avec une extrême vivacité ceux qui manquent à son précepte. Après avoir cité [1] « *quidam ex philosophis latinis* », c'est-à-dire Boëce, il poursuit : « On doit être circonspect lorsqu'on discute avec des hommes qui veulent passer pour philosophes et qui n'ont même pas encore appris les rudiments de la Philosophie ; car, assurément, la notion de matière et la notion de forme font partie des rudiments de la Philosophie ; et puisque la notion même de matière est définie par le très noble philosophe Averroès, il eût été bon que ces gens qui osent parler des choses de la Philosophie d'une manière si inconsidérée, eussent appris, d'abord, jusqu'à ce qu'elles leurs devinssent certaines et claires, les intentions de ce très noble philosophe et des autres auteurs qui sont comme les chefs de la Philosophie.

» Voici, en effet, la règle que le susdit philosophe a posée dans son livre : La Matière première est celle de la substance sensible. Et, pour éclairer cette règle, il ajoute : Car la substance sensible est l'acte ultime de la Matière première. Il vous est manifeste par là que la Matière première n'est point matière, sinon pour les substances sensibles. D'aucune façon, donc, il n'y a de matière des substances intelligibles. C'est exactement ce

1. GUILLAUME D'AUVERGNE, loc. cit. ; éd. 1516, cap. LIII ; t. II, fol CCXVII, col. d, et fol. CCXVIII, col. a ; éd. 1674, cap. VIII, p. 803, col. a.

Boëce propose des idées fort analogues à celles que Guillaume lui prête en ce passage [ANILII MANLII SEVERINI BOETHII *De Trinitate libri* IV ; lib. IV : *De duobus naturis et una persona Christi* (ANITII MANLII SEVERINI BOETHII *Opera*. éd. Henricpetrina, Basileæ, MDLXX, pp. 1213-1214)]. On en peut dire autant de son commentateur Gilbert de la Porrée (BOETHI *Opera*, éd. cit., pp 1261-1263). Guillaume s'est donc servi à juste titre des formules d'Averroès pour éclaircir et commenter les enseignements de l'ancienne Scolastique latine

qu'affirme le susdit philosophe des Latins, lorsqu'il dit : La *Hyle* n'est matière que des substances corporelles. »

Boëce avait dit, en effet [1] :

« Toute chose ne se peut changer et transformer en toute chose. Parmi les substances, en effet, les unes sont corporelles et les autres incorporelles ; or, une substance corporelle ne peut se changer en une substance incorporelle ni une substance incorporelle en une substance corporelle ; les substances incorporelles ne peuvent, non plus, échanger leurs formes entre elles. Seules, en effet, peuvent se transformer l'une en l'autre les substances où se rencontre le support commun d'une même matière. »

Et Gilbert de la Porrée ajoutait [2] :

« Des substances qui n'ont pas une commune matière ne peuvent se changer ni se transformer l'une en l'autre ; or il ne peut y avoir commune matière là où il n'y en a point du tout ; et il est certain, comme on l'a dit précédemment, qu'il n'y a aucune matière dans les choses incorporelles. »

Peu auparavant, en effet, Gilbert avait écrit [3] :

« Entre les substances corporelles et les substances incorporelles, il n'y a point de commune matière, car les substances incorporelles n'ont absolument aucune matière ; en effet, de toute substance incorporelle, la nature est telle qu'elle ne s'appuie nullement sur le fondement d'une matière ; la ὕλη elle-même ne leur peut servir de matière ; en revanche, il n'y a point de corps qui n'ait ou dont la nature n'ait pour support quelque matière ; la ὕλη est la matière des corps ; les corps, à leur tour, sont les matières des natures autres que la première substance [corporelle]. »

C'est la pure doctrine d'Al Gazâli que Gilbert de la Porrée présentait en ce passage ; assurément, il avait lu la *Philosophia Algazelis* ; c'est d'Al Gazâli que Guillaume d'Auvergne s'autorise contre Avicébron, alors qu'il croit s'autoriser de Boëce.

Boëce, d'ailleurs, se trouvait également invoqué par ceux qui voulaient mettre une matière dans les créatures spirituelles ; comment ils le faisaient, et comment Guillaume les réfutait, l'article suivant nous l'apprendra.

II. *La théorie de l'essence et de l'existence.*

Nous venons d'entendre Guillaume se faire, par l'intermédiaire

1. Boëce, loc. cit., éd. cit., pp. 1213-1214.
2. Gilberti Porretæ *In lib. IV Boethii de Trinitate commentaria* ; éd. cit., p. 1263.
3. Gilbert de la Porrée, loc. cit. ; éd. cit., p. 1262.

de Gilbert de la Porrée, le disciple d'Al Gazâli ; mais, dans bien des cas, c'est directement et en connaissance de cause qu'il se mettait à l'école d'Avicenne et d'Al Gazâli ; l'Évêque de Paris était homme de bon sens et de discernement ; dans l'œuvre d'*Aristotelis et ejus sequacium*, il trouvait beaucoup d'erreurs à combattre, mais il ne croyait pas que tout fût à rejeter ; en particulier, aux Néo-platoniciens arabes il avait emprunté, sans y rien changer, la théorie de l'essence et de l'existence.

Guillaume d'Auvergne avait rédigé une *Métaphysique* qui ne nous est pas parvenue et qu'il cite, dans le *De Universo*, sous le titre de *Prima Philosophia* ; cette *Philosophie première* paraît avoir ressemblé de très près, et en des points très importants, à la *Métaphysique* d'Avicenne ; c'est, du moins, ce que laissent entrevoir les allusions faites à cet ouvrage par le *De Universo*.

« Dans la première partie de la *Philosophie première*, écrit l'Évêque de Paris au commencement de son traité *De l'Univers* [1], nous avons expliqué déjà que tout causé est possible (*possibile esse*) par soi et qu'il reçoit sur lui-même l'existence (*esse*) qui est autre chose que lui-même ; cette existence est donc en lui d'une façon potentielle ou en manière de possibilité ; elle est, pour lui, un accident qui lui advient ; elle est reçue par lui sur toute son essence (*essentia*) complète.

» En effet, toute existence qui est donnée par une cause à son effet (*causatum*) est séparable de celui-ci, au moins par une opération intellectuelle, comme tout ce qui est reçu est séparable de ce qui le reçoit. D'une manière générale, toutes les fois qu'une existence (*esse*) est autre que l'être (*ens*) qui la possède, celui-ci est séparable de son existence de la manière que nous venons de dire. Or une chose dont on peut séparer son existence ne possède cette existence que d'une manière potentielle ; elle ne la possède pas en vertu d'une nécessité telle qu'on la puisse appeler : existence nécessaire par soi (*necesse esse per se*)....

» Nous avons déclaré ailleurs que l'existence nécessaire par soi ne saurait, d'aucune manière, être commune à deux choses. L'être nécessaire par soi doit nécessairement être un, être au dernier terme de l'unité, posséder l'ultime individualité, en sorte qu'il ne peut être que numériquement un. »

Ce sont les pensées, les termes, les formules mêmes d'Avicenne. De la distinction entre l'essence et l'existence, posée par le Néo-platonisme arabe, Guillaume a été l'introducteur dans la Scolas-

1. GUILLERMI PARISIENSIS EPISCOPI *De Universo prima pars principalis*, pars I ; éd. 1516, cap. IV, t. II, fol. XCII, col. a ; éd. 1674, cap. III, p. 562, col. b.

tique latine ; son exemple a convaincu ses successeurs que cette doctrine était acceptable pour des Chrétiens ; les quelques lignes que nous venons de citer se trouvent ainsi au point de départ d'un débat qui passionnera tout le Moyen Age.

La distinction de l'essence et de l'existence, définies toutes deux comme le voulait Avicenne, va devenir, en effet, l'objet de tant de discussions qu'on en délaissera quelque peu la querelle dont les écoles avaient, jusqu'alors, si fortement retenti ; la question des universaux sera moins vivement agitée ; les partisans d'une idée spécifique, distincte des individus et réellement existante, deviendront plus rares.

K. *La théorie des idées.*

Du Réalisme platonicien, Guillaume d'Auvergne est adversaire déterminé ; la supposition d'un Monde idéal, d'un Monde archétype est, de sa part, l'objet d'une sévère condamnation. La discussion à laquelle il soumet cette doctrine se conclut par ces paroles [1] :

« Par ces dernières observations et par celles qui les ont précédées, il est manifeste que Platon n'a pas compris ce qu'il a dit du Monde archétype, des espèces, aussi bien que des individus ou des êtres singuliers considérés dans leur nature spécifique (*in eo quod quid prædicantur*). Ces espèces, en effet, il faut nécessairement qu'elles existent dans les êtres singuliers qu'elles comprennent, et avec ces êtres singuliers. Là où Socrate existe, là aussi l'homme existe nécessairement ; et partout où l'homme existe, il faut qu'un certain homme existe. Ce qu'il a dit, il l'a voulu dire des idées ou formes intérieures [2] qui résident éternellement dans la pensée du Créateur. »

Les idées des choses créées existent donc seulement, au gré de Guillaume d'Auvergne, dans la pensée du Créateur ; mais quelle sorte d'existence y ont-elles ? « Le Monde archétype est-il le Créateur lui-même [3] ou bien est-il distinct du Créateur ? » Platon tenait pour le second parti ; éternelles et incorporelles, mais cependant créées par le Démiurge, les idées des choses sensibles constituaient un Monde archétype vraiment distinct de Dieu.

1. GUILLERMI PARISIENSIS EPISCOPI *De Universo secunda pars principalis*, pars I ; éd. 1516, cap. XXXIII, t. II, fol. CCX, col. c ; éd. 1674, cap. XXXV, p. 789, col. a.

2. Les deux éditions de 1516 et de 1674 disent, par erreur, *exterioribus*.

3. GUILLERMI PARISIENSIS EPISCOPI *De Universo secunda pars principalis*, pars I ; éd. 1516, cap. XXXVI, fol. CCXI, coll. b et c ; éd. 1674, cap. XXXVIII, p. 790, col. b.

Vraisemblablement sous l'inspiration de Saint Augustin, Guillaume embrasse le premier parti, qu'il croit conforme à l'intention de Platon.

« Si Platon a voulu entendre que le Monde intelligible ou Monde des espèces est distinct du Créateur, il est nécessaire que ce Monde ait été créé ou fait par le Créateur. » De cette supposition, Guillaume tire des corollaires qu'il juge inadmissibles. « Non seulement c'est impossible de l'avis même de Platon, dit-il, mais, en outre, dans la première partie de cette Philosophie, je vous ai déjà déclaré cette vérité : En tout ouvrier doué de science et qui accomplit son œuvre par le moyen de la science qu'il possède, doit nécessairement exister le modèle (*exemplar*) de toutes les œuvres que sa science lui permet d'accomplir ; et, en lui, la science ou l'art en vertu duquel et à l'aide duquel il accomplit son œuvre et le modèle sur lequel ou à la ressemblance duquel il travaille sont une seule et même chose. »

Mais si le Monde archétype, « c'est le Créateur lui-même, il est nécessaire d'avouer que chacune des espèces ou idées est soit le Créateur, soit une partie du Créateur. Or, dans la première partie de cette Philosophie, nous avons déclaré que le Créateur n'était, d'aucune façon, divisible en parties distinctes. Il est donc nécessaire d'admettre que chacune des espèces ou idées, c'est le Créateur même. Partant, la terre véritable, considérée selon son concept (*intentio*), c'est le Créateur ; il en est de même de l'eau véritable et de chacune des espèces. Il faut donc concéder que toutes les espèces, que tous les êtres intelligibles du Monde idéal sont, par essence et en vérité, un seul et même être, et que cet être est indivisible, qu'il est doué d'indivisibilité au degré suprême. »

Par conséquent [1], « le Monde archétype, c'est-à-dire le modèle de tout ce que le Créateur a fait ou créé, de tout ce qu'il fera, de toutes les choses susceptibles d'être créées, c'est proprement cette Sagesse que Dieu engendre de toute éternité, que la loi, la doctrine et la foi des Chrétiens nomme, en toute vérité, Fils de Dieu et Dieu... C'est ce Dieu, ce Fils de Dieu que les sages et les docteurs, parmi les Chrétiens, appellent l'Art du Dieu tout puissant, Art tout rempli de raisons vivantes. »

Jamais, peut-être, la doctrine que Saint Augustin avait conçue en christianisant la théorie de Platon n'avait été formulée avec tant de force et de clarté ; à la Sagesse engendrée par Dieu de

1 GUILLERMI PARISIENSIS EPISCOPI *De Universo secunda pars principalis*, pars I ; éd. 1516, cap XXXVII, t. II, fol CCXI, col. c ; éd. 1674, cap. XXXIX, p. 791, col. a.

toute éternité, raison primordiale, idée unique de toute créature, Guillaume, plus prudent que Jean Scot Érigène, évite d'appliquer l'épithète de créée ; la doctrine qu'il vient d'énoncer est alors vraiment catholique, vraiment reçue par tous les docteurs chrétiens.

Cette exposition des pensées de Guillaume d'Auvergne est forcément bien écourtée ; c'est tout le *De Universo* qu'il faudrait pouvoir citer. Elle suffit cependant, croyons-nous, à montrer comment l'Évêque de Paris entendait l'Aristotélisme. Il y voyait trois affirmations essentielles :

La première, c'est que la création tout entière a été faite nécessairement et de toute éternité.

La seconde, c'est que Dieu n'a créé directement qu'un être unique ; bien que créé, cet être a été, à son tour, créateur ; l'Intelligence qu'il avait produite a, elle aussi, fait œuvre créatrice, et l'Univers entier a été produit par une suite de créations non pas successives, puisqu'elles sont toutes éternelles, mais subordonnées les unes aux autres.

La troisième, c'est que les âmes humaines, créées par la dixième Intelligence, ne se distinguent point les unes des autres, si ce n'est en raison des corps qu'elles informent ; séparées de ces corps, elles ne forment plus qu'une âme unique.

Logiquement liées les unes aux autres, ces trois doctrines sont trois hérésies redoutables que le Chrétien doit combattre avec la dernière vigueur ; cette lutte contre les hérésies aristotéliciennes, il la mènera de pair avec la lutte contre l'hérésie astrologique, qui est venue des pays musulmans en même temps que les trois premières, et qui est soutenue, bien souvent, par les mêmes philosophes ; cette dernière hérésie est souverainement funeste, car elle supprime le libre arbitre de l'homme. Au *De Universo* et, surtout, au *De Legibus*, Guillaume d'Auvergne ne cesse de la réfuter.

II

DIGRESSION AU SUJET D'UN AXIOME DE BOËCE : L'esse, LE quod est, LE quo est

Dans la *Somme théologique* d'Alexandre de Hales, dont l'étude va retenir notre attention, il nous arrivera de lire ce passage [1] :

1. ALEXANDRI DE ALES *Summa theologica*, pars II, quæst. XX, membrum II, art. II.

« En tout être au-dessous du premier Principe, on peut distinguer ce qu'est cet être (*quod est*) et ce par quoi il est (*quo est*)... Et toute chose en laquelle on peut distinguer ce qu'elle est (*quod est*) et ce par quoi elle est (*quo est*), est une chose composée. »

Cet axiome : *Omne quod est citra Primum est compositum ex quod est et quo est*, revient souvent sous la plume d'Alexandre de Hales. Tantôt cet auteur paraît le regarder comme équivalent à celui-ci : Toute chose inférieure à Dieu est composée de matière et de forme. Mais, le plus souvent, il attribue aux deux propositions des sens différents.

Alexandre de Hales n'était pas seul, en son temps, à invoquer l'adage : *Citra Primum quicquid est, est ex quod est et quo est*. Le Franciscain Jean de la Rochelle, contemporain d'Alexandre, et dont la *Somme théologique* a été mise à contribution pour la composition de la *Somme* d'Alexandre, pose, lui aussi, ce principe, et voici comment il en explique les termes [1] :

« L'essence dont est la créature (*essentia qua est*) ne se dit qu'à l'égard de ce qui est essentiel à la créature ; *quod est*, au contraire, regarde, à la fois, l'essentiel et l'accidentel ; on le voit pour l'ange ou pour l'âme ; on dit de cette âme qu'elle est (*quod est*) une âme, qu'elle est (*quod est*) raisonnable, ce qui lui est essentiel ; mais on dit aussi qu'elle est (*quod est*) juste, ce qui lui est accidentel. »

Le peu que nous venons de dire suffit déjà à justifier cette conclusion : Si les Scolastiques s'accordent en ce point que toute chose, après Dieu, est composée de *quo est* et de *quod est*, ils ne s'accordent plus du tout lorsqu'il s'agit de définir ce *quo est* et ce *quod est*.

Pour mettre un peu d'ordre dans la confusion que, déjà, nous pressentons, nous allons essayer de retracer l'histoire de ce principe : *Citra Primum quicquid est, est ex quo est et quod est*. Cette histoire sera fort instructive ; elle nous montrera, en effet, le conflit des tendances contradictoires que subissait la Scolastique et entre lesquelles elle balançait.

Albert le Grand, qui cite ce principe [2], l'attribue à Boëce. Il y

1. JOANNIS DE RUPELLA *In librum I^m de anima expositio*, cap. XIII [Citation empruntée à : *Doctoris Seraphici* S. BONAVENTURÆ *Opera omnia*, tomus II, ad Claras Aquas (Quaracchi), 1885 ; p. 93, scholion, IV, 2]

2. ALBERTI MAGNI *De causis et processu universitatis* lib. II, tract. II, cap. XVIII. Au lib. I, tract. I, cap. I du même écrit, Albert avait cité plus exactement les propos que tient Boëce « *in libro De hebdomadibus,* » livre qui est le même que le *De Trinitate*. En cet endroit, la formule : « *In omni eo quod est citra Primum, aliud est esse et quod est, sive aliud est quo est et quod est* » n'était pas donnée comme extraite textuellement de l'ouvrage de Boëce.

ajoute ce corollaire : « *Id quod est habere aliquid potest præter id quod ipsum est*, » et quelques autres. Ces corollaires se lisent, en effet, au troisième livre du traité *De hebdomadibus* ou *De Trinitate* de Boëce [1] ; mais l'axiome lui-même ne s'y trouve pas.

Pour découvrir l'origine de l'axiome dont nous voulons retracer l'histoire, il nous faut remonter plus haut que Boëce, il nous faut arriver jusqu'à Hilaire que, vers 350, les habitants de Poitiers portèrent au siège épiscopal de leur ville, et qui mourut sur ce siège vers 367.

Dans son traité en douze livres *Sur la Trinité*, Saint Hilaire s'attache, à plusieurs reprises, à cette pensée : Dieu est l'être nécessaire, il est lui-même le principe de son existence. Cette pensée, il s'efforce de l'exprimer clairement, mais il ne fait point appel, pour cela, aux termes dont les diverses écoles philosophiques avaient accoutumé de se servir ; aux doctrines de ces écoles, il n'a jamais recours, il ne fait aucune allusion.

Pour désigner Dieu, pris tel qu'il est, il dit : Ce qu'il est, *id quod est*. Pour désigner le principe de l'existence de Dieu, ce qui fait que Dieu est, il dit : L'être, *esse*. A son gré donc, il n'y a pas de distinction entre l'*être* de Dieu et *ce qu'est* Dieu.

« L'être de Dieu, dit Saint Hilaire [2], est en Dieu même ; ce qu'il est, il ne le tire pas d'ailleurs ; ce qu'il est, il le tient de lui-même et le possède en lui-même. — *Ejus esse in sese est, non aliunde quod est sumens, sed id quod est ex se atque in se obtinens.* »

« C'est le propre de Dieu, dit-il encore [3], d'être ce qu'il est, et le sens non douteux de cette proposition, c'est celui-ci : Ce qu'il est, on ne peut ni concevoir ni dire que cela n'existe pas. — *Deo proprium esse id quod est, non ambigens sensus est : Quia id quod est non potest intelligi nec dici non esse.* »

Parfois, pour désigner le principe de l'existence, ce qui fait exister, Saint Hilaire remplace le mot *esse* par l'expression *ex quo est ;* c'est ce qui a lieu notamment au passage suivant [4] qui a trait au Verbe, Fils de Dieu :

« Par cela même qu'il est Dieu et que Dieu est en lui, Dieu n'est pas hors de lui ; s'il est Dieu et si Dieu est en lui, cela ne

1. Anitii Manlii Severini Boethii *De Trinitate ad Symmachum* liber IIIus (Anitii Manlii Severini Boetii *(sic) Opera*, Basileæ, ef officina Henricpetrina, MDLXX, pp. 1181-1182.)

2. Sancti Hilarii Pictavensis episcopi *De Trinitate* lib. II, cap. VI [Sancti Hilarii *Opera*. Accurante J P. Migne. T. II (*Patrologiæ Latinæ* t. X) Col. 55].

3. Sancti Hilarii *Op. laud.*, lib. XII, cap. XXIV ; éd. cit., t. II, col. 447.

4. Sancti Hilarii *Op. laud.*, lib. V, cap. XXXVII ; éd. cit., t. II, col. 155.

provient pas d'ailleurs [que de lui-même]; il a en lui et ce qu'il est, et ce par quoi il subsiste. — *Habens in se et quod ipse est, et ex quo ipse subsistit.* »

La pensée que Saint Hilaire exprime dans ces divers passages pourrait, semble-t-il, se formuler ainsi : La nature ou l'essence de Dieu est, en même temps, le principe de l'existence divine. La nature ou essence est représentée par les termes *id quod est*, *quod ipse est*; le principe de l'existence est désigné par *esse* ou par *ex quo subsistit*

Que cette identité soit propre à Dieu et ne se retrouve pas dans les créatures, Hilaire l'admet certainement ; mais il n'a pas occasion de parler, pour les créatures, de la distinction entre l'*id quod est* et l'*esse*.

Il en sera parlé par Boëce ou par l'auteur, quel qu'il soit, du *De Trinitate ;* mais sous l'influence d'Aristote et de ses commentateurs, cet auteur va donner, aux termes *id quod est* et *esse*, des significations auxquelles Saint Hilaire ne songeait certainement pas.

Examinons donc de près la pensée de Boëce.

Cette pensée, en effet, se développe tout entière à partir du principe que formule la proposition suivante [1] : « *Diversum est esse et id quod est.* » Or quelle est cette distinction entre le *id quod est* et l'*esse* ? La lecture du traité *De Trinitate* nous montre qu'elle est identique à celle que Thémistius avait établie [2] entre une certaine eau concrète (ὕδωρ) et la nature spécifique de l'eau (τὸ ὕδατι εἶναι). Pour Boëce, cette eau concrète, c'est le *id quod est*; la nature spécifique de l'eau, l'essence aqueuse, c'est l'*esse* que les Grecs nomment οὐσία et Saint Augustin *essentia*. Sans peine, nous allons reconnaître cette entière similitude entre la pensée de Boëce et celle de Thémistius.

Dès le premier livre de son traité *De la Trinité*, Boëce avait posé ce principe [3] que Dieu est le seul être en qui l'essence soit identique à l'être concret, parce qu'il est forme pure et sans matière : « *Divina substantia sine materia forma est, atque ideo unum, et est id quod est. Reliqua vero non sunt id quod sunt.* »

Ce même principe, il l'avait, au troisième livre, repris en ces deux formules [4] :

« *Omne simplex esse suum, et id quod est, unum habet.*

1. Boëce, loc. cit.
2. Voir : Troisième partie, Ch. I, § VI; t. IV, pp. 395-396.
3. Boethii *Opera*, éd. cit., p. 1122.
4. Boethii *Opera*, éd. cit., p. 1182.

» *Omni composito aliud est esse, aliud id quod est.* »

Afin d'expliquer sa pensée, Boëce donnait des exemples [1] : Une substance colorée n'est pas même chose que la couleur par laquelle elle est colorée, une substance grave n'est pas même chose que la gravité par laquelle elle pèse. Joints à cette affirmation : En Dieu, l'*esse* et le *quod est* sont identiques parce que Dieu est forme pure, ces exemples mettent hors de doute cette conclusion : Le *id quod est*, c'est la chose concrète et réellement existante que produit l'union de la matière et de la forme ; l'*esse*, l'essence, c'est la forme commune à toutes les choses individuelles de même espèce, telle la gravité, forme spécifique commune à tous les corps graves. Boëce eût donc souscrit à cette affirmation de Thémistius : « L'essence aqueuse, c'est la forme de l'eau, τὸ δὲ ὕδατι εἶναι τὸ εἶδός ἐστι τοῦ ὕδατος. »

Cette identité de l'*esse* et de la forme, Boëce l'avait, d'ailleurs, affirmée avec insistance au second livre de son *De Trinitate*.

« La forme, avait-il dit [2], celle qui est vraiment, et non pas l'image, c'est l'*esse* même, et c'est par elle que l'*esse* est. Tout *esse*, en effet, provient de la forme. Si une statue est appelée l'effigie de quelque animal, ce n'est pas à cause du bronze qui en est la matière, mais en vertu de la forme qui est sculptée en elle. Le bronze n'est pas appelé bronze à cause de la terre qui en est la matière, mais à cause de la forme du bronze. La terre elle-même, ce n'est pas en vertu de la Matière première (κατὰ τὴν ὕλην) qu'elle reçoit ce nom, c'est en vertu de la sécheresse et de la pesanteur qui sont des formes. Rien donc n'est dit *esse* en vertu de la matière, mais bien en vertu de sa forme propre. »

Être de l'eau, avait dit Thémistius, c'est posséder la forme de l'eau ; être du bronze, répète Boëce, c'est posséder la forme du bronze. Les pensées de ces deux auteurs s'identifient. Lors donc que Boëce écrit *Diversum est esse et id quod est*, nous devons entendre : L'essence (*esse*), qui est la forme, ne se confond pas avec la chose concrète et réellement existante (*id quod est*).

Partant, si nous voulons traduire *esse* par *essence*, nous devons dire que Boëce, à l'imitation de Thémistius, identifie l'essence et la forme. C'est aussi ce que faisaient les premiers philosophes arabes. « Employons, disait Abou Masar [3], la manière de parler qui est

1. Boethii *Opera*, éd. cit., p. 1183.
2. Boethii *De Trinitate* liber II (Boethii *Opera*, éd. cit., p. 1122).
3. *Introductorium in astronomiam* Albumasaris abalachi *octo continens libros partiales*. Colophon : Opus introductorium in astronomiam Albumasaris abalachi explicit feliciter. Uenetijs : mandato et expensis Melchionis *(sic)* Sessa *(sic)* : Per Jacobum pentium Leucensem. Anno domini 1506. Die 5 Septembris.

communément usitée auprès des philosophes. Ils appellent forme humaine ce par quoi tout individu d'une certaine espèce est dit homme ; forme équine, ce par quoi il est dit cheval. » Or l'*humanité*, l'*équinité* qui font qu'un homme est homme, qu'un cheval est cheval, seront constamment prises par Avicenne comme exemple d'essence ou quiddité ; il est donc bien clair que, pour Abou Masar comme pour Boëce, l'essence ne se distingue pas de la forme spécifique.

C'est bien ainsi que Gilbert de la Porrée, dans son *Commentaire au traité de la Trinité*, a compris la pensée de Boëce [1]. Afin de manifester la distinction qui existe entre le *id quod* et l'*esse*, afin d'exclure les interprétations différentes qui peuvent avoir cours auprès de certains auteurs, il dit : « L'*esse*, c'est-à-dire l'essence (*subsistentia*) qui est dans la chose qui existe, diffère de l'*id quod est*, c'est-à-dire de la chose qui existe (*subsistens*) en laquelle est l'essence. Ainsi en est-il de la corporéité et d'un corps, de l'humanité et d'un homme.

» Cet *esse* que, par abstraction, l'esprit sépare en quelque sorte de ce en quoi il est, cet *esse*, disons-nous, n'existe pas encore.... Lorsqu'en effet, nous contemplons cette forme simple et pure telle qu'elle est en elle-même, nous la considérons en vérité autrement qu'elle n'existe ; en sorte que, d'une certaine manière, elle n'existe pas encore, car elle n'existe pas telle que nous la considérons ; bien que nous la considérions par abstraction, c'est non-abstraite qu'elle existe. Mais lorsque la chose qui est (*id quod est*) reçoit en elle-même la forme qui constitue l'*esse* (*forma essendi*), c'est-à-dire cette *subsistentia* que l'esprit conçoit d'une manière abstraite, cette réception est une génération ; par le concours de la matière, qu'on nomme ὕλη, et de cette forme que les Grecs appellent οὐσιωδής, grâce à l'opération de cette forme qui a nom οὐσία, à la ressemblance de ce modèle qui est dit εἰδέα, se constitue l'εἰκών, c'est-à-dire la copie, l'image de ce modèle. Ainsi un corps est-il corps parce qu'il possède cet *esse* qu'est la corporéité ; un homme est-il homme parce qu'il possède l'humanité. »

Le choix de la corporéité comme exemple d'*esse* suffirait peut-être à montrer que ce commentaire a subi l'influence d'Avicébron. Mais il est une autre influence qui s'y manifeste avec évidence.

Regnante inclyto domino Leonardo Lauredano Uenetiarum Principe. Lib. I, cap. III, fol. suivant le fol. sign. a 4, v°.

1. Gilberti, episcopi Pictavensis, cognomento Porretæ *In librum IIIm de Trinitate Boethii commentaria*, secunda regula (Boethi *Opera*, éd. cit., pp. 1188-1189).

Cette οὐσία *opifex*, que Gilbert appelle aussi [1], dans son commentaire au premier livre *De la Trinité*, une *forma primaria*, cet οὐσία qui préside à l'union de la ὕλη et de la forme substantielle (οὐσιωδής), union dont sortira la chose concrète et réellement existante, nous l'avons rencontrée déjà au *De divisione naturæ* [2]. Aussi, lorsque ce passage inspirera le *De ente et essentia* de Saint Thomas d'Aquin, fera-t-il retentir, jusqu'en l'œuvre du *Doctor communis*, un écho de la pensée de Jean Scot.

Au moment où Gilbert de la Porrée rédigeait son commentaire, on ne se contentait plus de lire Boëce et l'Érigène ; les traducteurs commençaient à faire parvenir aux écolâtres de Chartres les œuvres de la philosophie grecque que les Arabes avaient recueillies, et les écrits que les sages de l'Islam avaient eux-mêmes composés ; en particulier, on lisait le *Livre des Causes*, qui apportait, au Moyen Age chrétien, un résumé du Néo-platonisme de Plotin et de Proclus.

Selon ce Néo-platonisme, toute chose, après l'Être premier, possédait, tout d'abord, une existence, émanée du premier Être. Dans cette existence, par elle-même une et identique pour toutes choses, l'Intelligence et l'Ame imprimaient des formes ; en vertu de ces formes diversement reçues, les choses devenaient distinctes les unes des autres, une chose était de telle manière, une autre chose de telle autre manière.

Or cette existence, uniforme en toutes choses, le traducteur du *Livre des Causes* la nommait *esse* ou *essentia*. On pouvait être tenté, dès lors, de l'identifier avec ce que Boëce désignait par ces mêmes mots : *esse*, *essentia*. On pouvait, dans le sens de la doctrine de Plotin et de Proclus, interpréter l'axiome : *Citra Primum quicquid est, est ex id quod est et esse*. L'*esse*, pouvait-on dire, c'est l'existence, une pour toutes les créatures, et qui, en toute créature, provient du premier Principe. Le *id quod est*, c'est la forme en vertu de laquelle telle créature est ceci ou cela, par laquelle elle est de telle ou telle manière ; c'est précisément cette forme que Boëce identifiait avec l'*esse*, en sorte que le sens attribué par ce philosophe aux termes qu'il avait employés se trouvait, pour ainsi dire, retourné.

Ce langage, inspiré par le *Livre des Causes*, Gilbert de la Porrée nous apprend [3] qu'il était communément reçu des théologiens de son temps.

1. Gilberti Porretæ *Op. laud.*, lib. I (Boethii *Opera*, éd. cit., p. 1138).
2. Vide supra, pp. 57-59.
3. Gilberti Porretæ *Op. laud.*, lib. III, secunda regula (Boethii *Opera*, éd. cit., p. 1188).

« En Théologie, l'être (*essentia*) divin, dont nous entendons parler lorsque nous disons : Dieu est, se nomme l'existence (*esse*) de toutes les choses créées. Lorsque nous disons, en effet, un corps existe, un homme existe, les théologiens entendent que ces affirmations impliquent une dénomination extrinsèque à l'être (*essentia*) du Principe de ces choses ; par la corporéité, en effet, ils ne disent pas que le corps existe (*esse*), mais qu'il est telle chose (*esse aliquid*) ; de même, par l'humanité, l'homme n'existe pas, mais il est telle chose. Au contraire, ils disent que, par l'être (*essentia*) de son Principe, chaque chose existe (*esse*) et n'est pas telle ou telle (*esse aliquid*). Quant à la subsistance qui est créée en cette chose, elle ne la fait pas exister (*esse*), mais être telle chose (*esse aliquid*). De la même manière, de toutes les choses qui sont (*est*) en vertu de l'opération du Principe souverain, ils disent qu'elles existent (*esse*) par le même être (*essentia*) premier et incréé, et que chacune d'elles, par son genre propre, est telle chose (*esse aliquid*)... Lors donc qu'on dit : l'*esse* est différent du *id quod est*, il faut, selon les théologiens, entendre par *esse* ce qui est le Principe même, et par *id quod est* ce qui provient du Principe. »

Cette opinion, très conforme à celle qu'admettaient Proclus et le *Livre des Causes*, n'avait peut-être pas attendu, pour pénétrer auprès des théologiens chrétiens, que ceux-ci eussent lu ce dernier livre. Elle précisait, pour ainsi dire, les propos de Saint Hilaire. Elle perçait déjà dans les écrits de Saint Anselme.

Au *Monologion*, Saint Anselme s'applique [1] à distinguer le sens de ces deux expressions : être *par* (*per*) quelque chose, et : être *de* (*ex*) quelque chose. Le sens qu'il donne à la première est celui que nous exprimerions ainsi : Recevoir son existence de quelque chose. Le sens de la seconde est celui-ci : Être tiré de quelque chose. Une créature, selon lui, existe *par* une certaine nature et elle sort *du* néant (*per aliquam naturam extitit ex nihilo*).

La Cause suprême, poursuit-il, « est *par* elle-même et *d*'elle-même tout ce qu'elle est. Mais comment doit-on concevoir qu'elle est *par* soi et *de* soi ? En effet, elle ne s'est pas faite elle-même et elle n'est pas, à elle-même, sa propre matière ; elle ne s'est pas aidée elle-même pour être ce qu'elle n'était pas. Peut-être ces mots doivent-ils être entendus de la même manière que ceux-ci : La lumière luit ou est chose luisante *par* elle-même et *d*'elle-même. Les rapports, en effet, qu'il y a entre la lumière, le fait de luire et la chose luisante, se retrouvent entre l'essence, le fait d'être et

1. S. Anselmi archiepiscopi Cantuariensis *Monologion*, cap. V.

l'être, c'est-à-dire la chose qui existe ou subsiste. — *Quemadmodum enim sese habent ad invicem lux et lucere et lucens, sic sunt adinvicem essentia, esse et ens, hoc est existens sive subsistens.* — Partant, l'essence au suprême degré, le fait d'exister au suprême degré, enfin l'être au suprême degré, c'est-à-dire ce qui est existant au suprême degré ou subsistant au suprême degré, ne se comporteront pas entre eux d'autre façon que la lumière, le fait de luire et ce qui luit. — *Ergo summa essentia et summe esse et summe ens, id est summe existens sive summe subsistens, non dissimiliter sibi convenient quam lux et lucere et lucens.* »

Ce texte montre avec la plus grande clarté ce que Saint Anselme entend par essence (*essentia*) ; c'est ce qui fait exister (*esse*) un être (*ens*), une chose existante ou subsistante (*existens vel subsistens*). De même, la lumière est le principe dont le corps luisant tient la propriété de luire.

D'autre part, d'un chapitre du *Proslogion*[1], on peut conclure que l'Archevêque de Cantorbery mettait, entre l'*esse* et le *quod est* une distinction semblable à celle que Gilbert de la Porrée attribue à « certains théologiens. »

« Toi seul, Seigneur, dit Saint Anselme, tu es ce que tu es (*es quod es*) et tu es qui tu es (*es qui es*). En effet, toute chose qui n'est pas la même dans son ensemble et dans ses parties, toute chose qui est de quelque manière sujette au changement, n'est pas absolument ce qu'elle est (*non omnino est quod est*). Toute chose qui a commencé par ne pas être, qu'on peut concevoir comme n'étant pas, qui revient au non-être dès là qu'un autre principe ne la fait pas subsister, toute chose qui a un passé qui n'est plus et un futur qui n'est pas encore, cette chose n'est pas proprement et absolument. Mais, toi, tu es ce que tu es. »

Nous voyons par là qu'en tout être contingent et changeant, l'Archevêque de Cantorbery veut qu'on distingue le *quod est* de l'*esse ;* malheureusement, il néglige de préciser le sens qu'il attribue à l'expression *quod est ;* d'après la signification que le *Monologion* donne au mot *essentia*, il semble que *quod est* se doive, au *Proslogion*, prendre comme le prenaient les théologiens dont nous a parlé Gilbert de la Porrée.

A côté de ces théologiens inspirés par Saint Anselme ou par le *Livre des Causes*, se trouvaient, nous dit également Gilbert, des philosophes qui regardaient les deux expressions *esse* et *quod est* comme entièrement synonymes. D'autres philosophes voulaient

1. S. Anselmi *Proslogion,* cap. XXII.

réserver le mot *esse* aux essences (*subsistentiæ*), et le mot *aliquid esse* aux accidents qui, telles les mesures et les qualités, accompagnent les essences.

Mais l'axiome de Boëce va bientôt recevoir une nouvelle interprétation, fournie par le Néo-platonisme arabe ; et cette interprétation s'insinuera sous le couvert d'un changement d'énoncé. Voyons comment ce changement a pu, au mot *esse*, substituer l'expression *quo est*.

Dans une créature, Boëce et son commentateur Gilbert de la Porrée établissaient précisément la distinction que Thémistius marquait au sein de toute chose soumise à la génération et à la corruption. Qu'est-ce que cet objet, que nous montrons du doigt ? Ce qu'il est, τὸ τόδε, *id quod est*, c'est une masse d'eau concrète, et déterminée, ὕδωρ. Quelle en est la nature ? Cet objet est de nature aqueuse, ὕδατι ; la nature aqueuse, voilà PAR QUOI il est de l'eau, τὸ τῷδε εἶναι, *quo est*. La distinction, donc, entre l'ὕδωρ et le τὸ ὕδατι εἶναι, entre le *id quod est* et l'*esse*, peut aussi se formuler comme la distinction entre le *id quod est* et le *quo est*.

Comme les lecteurs de Boëce, les lecteurs du *Livre des Causes* sont disposés à remplacer le mot *esse* par les mots *quo est*, mais en leur attribuant un sens différent ; pour eux, en effet, l'*esse* d'une chose, c'est l'existence de cette chose, c'est-à-dire ce PAR QUOI elle existe, *quo est*.

Cette substitution des mots *quo est* au mot *esse*, Gilbert de la Porrée la propose déjà. « En tout composé, dit-il [1], c'est-à-dire en toute chose subsistante (*omni subsistenti*), il faut distinguer l'*esse*, c'est-à-dire ce de quoi il est (*quo est*) et un autre élément, ce par quoi ce composé est une certaine chose concrète (*quo aliquid est*). »

Que, par *quo est*, Gilbert, fidèle à la pensée de Boëce, entende l'essence, ce *de quoi* une chose est faite, ce *par quoi* elle est de telle nature, et non l'existence, c'est-à-dire ce *par quoi* elle existe d'une manière concrète, nous en avons l'assurance par le passage suivant [2] :

« Dans un objet [de bronze], tel qu'il existe, on dit que la nature du bronze est l'*esse* ; c'est, en effet, en vertu de ce dont elle est faite, c'est-à-dire de son genre propre, que cette chose est dite de bronze. » — *Æreum dicitur* ESSE *in* EO QUOD EST, *quoniam eo ipso* QUO EST, *suo scilicet genere, dicitur æreum.* »

1. GILBERT DE LA PORRÉE, loc. cit., octava regula (BOETHI *Opera*, éd. cit., p. 1191).
2. GILBERT DE LA PORRÉE, loc. cit., quinta regula (BOETHI *Opera*, éd. cit., p. 1189).

Dans le latin de Gilbert de la Porrée, qui semble vouloir se mouler sur le grec d'Aristote, cet ablatif, *quo*, joint au mot *est*, prend exactement le sens qu'a, dans la langue du Stagirite [1], le datif joint au mot εἶναι ; ainsi le Philosophe distinguait-il [2] entre un homme (ἄνθρωπος) et la nature humaine (τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι) ; ainsi Thémistius distinguait-il entre une masse d'eau (ὕδωρ) et la nature de l'eau (τὸ ὕδατι εἶναι).

A l'énoncé transformé, donc, Gilbert garde fidèlement le sens que Boëce attribuait à l'énoncé primitif. Robert Grosse-Teste en fait autant ; il déclare formellement que, par *quo est* ou *qua est*, il faut entendre la forme par laquelle une chose déterminée est de telle espèce, de telle nature, en un mot, est ce qu'elle est, *id quod est*.

« La forme, dit-il [3], c'est ce par quoi une chose est ce qu'elle est (*qua res est id quod est*) ; ainsi l'humanité, par laquelle un homme est homme, c'est la forme de l'homme. Or c'est par lui-même que Dieu est ce qu'il est ; c'est par lui-même, en effet, que Dieu est Dieu, car il est Dieu par la Divinité, et la Divinité est Dieu [4] ; partant, puisque ce par quoi une chose est (*id quo res est*) ce qu'elle est (*id quod est*), c'est la forme, Dieu est forme. »

Dans un autre opuscule, Grosse-Teste va préciser mieux encore ce qu'il entend par *quo est*. Dans sa langue, en effet, le mot forme a deux sens ; l'un, qui est le sens péripatéticien, désigne ce qui s'unit à la matière pour former une substance réelle ; l'autre, qui est platonicien, signifie l'idée, le modèle de l'être à produire, idée, modèle contenu dans la pensée de celui qui produira cet être.

« Dits d'une manière absolue, les mots : *forme substantielle* se disent encore en plusieurs sens [5]. D'une première façon, ils désignent le modèle (*exemplar*) séparé de la chose, et non point ce par

1. ARISTOTELIS *Opera*. Edidit Academia Regia Borussica. Vol. V, Berolini, 1870. *Index Aristotelicus*, p. 221, col. a.

2. ARISTOTE, *Métaphysique*, livre VII, ch. III (ARISTOTELIS *Opera*, éd. Didot, t. II, p. 560 ; éd. Becker, vol. II, col. 1043).

3. RUBERTI LINCONIENSIS *Tractatus de unica forma omnium* [RUBERTI LINCONIENSIS *Opuscula*. Venetiis, per Georgium Arrivabenum, 1514 ; fol. 6, col. b (Pour la description de cette édition, voir : tome III, p. 283, note 2). — *Die philosophischen Werke des* ROBERT GROSSETESTE, BISCHOFS VON LINCOLN. *Zum ersten Mall wollständig in kritischer Ausgabe besorgt von* Dr LUDWIG BAUR. Münster in W., 1912 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. IX). P. 108].

4. En 1148, au concile de Reims, Saint Bernard avait attaqué et fait condamner Gilbert de la Porrée parce que celui-ci soutenait que « la forme de Dieu, la divinité par laquelle il est Dieu, n'est pas elle-même Dieu. » (P. FERET, *La Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen Age*. T. I, p. 157).

5. RUBERTI LINCONIENSIS *Tractatus de statu causarum* ; éd. 1514, fol. 5, col. c ; éd. Baur, p. 124.

quoi la chose est (*quo res est*). D'une seconde façon, ils expriment ce par quoi la chose est (*quo res est*), en tant que cela se trouve conjoint à la chose ; ils n'expriment pas le modèle. D'une troisième façon, ils signifient à la fois le modèle et ce par quoi la chose est (*quo res est*). Quant au mot : *modèle* (*exemplar*), il désigne uniquement cette forme qui réside dans l'esprit de l'artisan, et non pas celle par laquelle la chose est (*quo res est*). »

On ne saurait dire plus clairement que *quo est*, c'est la forme, et la forme entendue au sens péripatéticien du mot.

Robert de Lincoln, d'ailleurs, distingue cette forme, par laquelle une chose est ce qu'elle est, de l'existence (*esse*) par laquelle la matière de cette chose est unie à la forme. Dieu donne une forme à chaque créature, puis, en lui conférant l'*esse*, il maintient cette créature sous la forme qui lui est attribuée [1]. Pour faire comprendre sa pensée, il use de cette comparaison :

« Il faut imaginer, dans la pensée de l'artiste ,la forme de l'œuvre d'art à produire ; par exemple, dans l'esprit de l'architecte, la forme, le modèle de la maison à construire ; l'architecte porte uniquement son attention sur ce modèle, sur cet exemplaire, afin qu'à la ressemblance de celui-ci, il construise une maison.

» Ensuite, il faut imaginer qu'il en soit, par impossible, de la manière que voici : La volonté de l'architecte qui veut construire la maison est si puissante que, toute seule, dans la pensée même de l'architecte, elle applique à la forme de la maison la matière qui doit recevoir cette forme, et cette seule application suffit à donner, à cette matière, figure de maison.

» Il faut imaginer, en outre, que cette matière de la maison soit fluide ; que, dès l'instant où elle se trouve séparée de la forme de la maison qui réside dans la pensée de l'architecte, il lui soit impossible de demeurer sous la forme qu'elle a reçue ; tout de même que l'eau où l'on imprime un cachet d'argent, perd la forme qu'elle a reçue aussitôt qu'on la sépare du cachet.

» Par conséquent, il faut imaginer que, dans la pensée de l'architecte, non seulement la volonté de ce même architecte applique l'une à l'autre la matière et la forme de la maison, de telle façon que cette application donne à la matière la forme de la maison, mais encore qu'il applique cette forme à cette matière aussi longtemps que la maison demeure une maison en existence (*in esse*), afin que la matière informée demeure en existence (*ut formata in esse servetur*). »

1. Ruberti Linconiensis *Tractatus de unica forma omnium*, éd. 1514, fol. 6, col. c ; éd. Baur, pp. 109-110.

Le mot *esse* prêtait à ambiguïté ; Robert de Lincoln l'a dépouillé de la signification d'essence, de nature, de forme, que Boëce lui attribuait ; cette signification, à l'exemple de Gilbert de la Porrée, il la réserve aux mots : *quo est ;* dans sa langue, *esse* désignera l'existence de la chose que la forme et la matière ont produite en s'unissant ; dès lors, la phrase de Boëce : *Diversum est esse et id quod est*, deviendra, sans aucun changement de sens : *Diversum est id quo est et id quod est.*

Robert dira, par exemple [1], que « dans la Cause première, la cause qui agit et ce par quoi elle agit (*quod efficit et quo efficit*) sont une seule et même chose, parce que la Cause première est une substance absolument simple » ; mais qu'il n'en est plus de même pour une cause efficiente secondaire, « parce qu'elle a en elle un *quod est* et un *quo est.* » Il use donc bien de la nouvelle formule : *Citra Primum quicquid est, diversum habet id quo est et id quod est.*

Mais ce nouvel énoncé prête à double entente. Les mots *id quod est* peuvent s'interpréter comme une réponse à la question : Quelle est la nature de cette chose, *quid est ?* Et alors au lieu de désigner la chose déterminée, l'individu, ils désigneront ce que la Scolastique nomme la quiddité (*quidditas*), l'essence. Les mots *quo est*, au lieu de signifier *ce de quoi* la chose est faite, *ce par quoi* la chose est de telle nature, pourront signifier *ce par quoi* elle existe, l'existence. La formule : *Diversum est quo est et id quod est*, d'abord équivalente à l'axiome de Boëce : *Diversum est esse et id quod est*, va se trouver revêtue d'un sens entièrement différent.

Quelle influence a fait glisser cette formule d'une signification à l'autre, on le peut aisément deviner.

Al Gazâli avait dit [2], en usant de termes tout semblables à ceux de Boëce, qu'en toute chose, hors l'Être nécessaire, « l'existence de la chose est différente de ce qu'est la chose elle-même, *esse rei aliud est quod ipsa est.* » Mais, presque aussitôt, il avait ajouté [3] : « Toute chose, hors l'Être nécessaire par soi, est possible, et toute chose possible a une existence distincte de ce qu'elle est elle-même. » Par là, le Philosophe musulman marquait clairement que la distinction dont il parlait, c'était celle que son maître Avicenne

1. Ruberti Linconiensis *Tractatus de statu causarum ;* éd. 1514, fol. 5, col. a. ; éd. Baur, p. 122.
2. Algazelis *Philosophia*, lib. I, tract. II, cap. unicum.
3. Algazelis *Philosophia*, loc. cit. — Cf. : lib. I, tract. I, cap. XIII.

avait pratiquée en tout être causé, celle de la possibilité que cet être a par *essence* (*quod est*), et de la nécessité que lui confère l'agent dont il tient l'*existence*, c'est-à-dire ce par quoi il est (*quo est*). Ainsi la pensée d'Avicenne et d'Al Gazâli se trouvait très exactement exprimée par cette formule : *Citra Primum quicquid est, est ex quo est et quod est.* La substitution, dans l'énoncé de Boëce, des mots *quo est* au mot *esse* livrait passage à l'influence exercée par le Néo-platonisme arabe sur la théorie de la distinction entre l'essence et l'existence. En même temps, l'axiome transformé reprenait, mais avec plus de précision, le sens que Saint Hilaire lui donnait.

Le premier auteur qui nous laisse soupçonner cette influence exercée par la philosophie d'Avicenne sur le sens de l'expression *quo est*, c'est Guillaume d'Auxerre.

Guillaume d'Auxerre avait été député par l'Université de Paris auprès du pape Grégoire IX pour obtenir la levée de l'interdiction portée en 1210, renouvelée en 1215, contre l'étude des écrits d'Aristote ; ces démarches avaient abouti à l'ordonnance du 23 avril 1231, par laquelle Grégoire IX chargeait trois maîtres parisiens, Guillaume d'Auxerre, Simon d'Authie et Étienne de Provins, de réviser les livres d'Aristote et de les expurger dans un sens conforme à la foi.

Guillaume d'Auxerre nous a laissé une *Somme sur les Sentences*, où l'influence d'Aristote se perçoit à peine ; les mots de matière et de forme, par exemple, ne se rencontrent qu'au chapitre où il est parlé de la création du Monde, et tout ce qui s'en peut lire dans ce chapitre est emprunté à Saint Augustin. Plus aisément, l'influence d'Avicenne et d'Al Gazâli se peut reconnaître, encore que la pensée de ces auteurs ne soit pas toujours saisie avec une entière pénétration ; ainsi en est-il au passage que nous allons citer[1].

1. *Summa aurea in quatuor libros sententiarum : a subtilissimo doctore Magistro* Guillermo altissiodorensi *edita. quam nuper a mendis quamplurimis doctissimus sacre theologie professor magister Guillermus de quercu diligenti admodum castigatione emendavit ac tabulam huic pernecessariam edidit. Impressa est Parisijs maxima Philippi Pigoucheti cura. impensis vero Nicolai vaultier et Durandi gelier alme universitatis Parisiensis librariorum iuratorum. — Venalis autem reperietur vico cithare ad ratorum intersigne : atque mathurinorum vico ad domum cui pendet signum de lestrille faulx veau. —* Colophon : Explicit summa aurea in quatuor libros sententiarum : a subtilissimo doctore magistro Guillermo altissiodorensi edita : impressa parisijs impensis Nicolai vaultier et Duranti gelier : alme universitatis parisiensis librariorum. Anno domini millesimo quingentesimo die tertia mensis Aprilis ante pascha. — Lib. III, tract. II, quæst. X : De bono quod est virtus ; fol. CXXV, col. d.

Si l'on considère l'existence (*esse*) d'une créature, on y distingue en vérité deux existences, l'existence qui réside dans la créature (*in quo*) et l'existence en vertu de laquelle cette créature est (*a quo*); cette dernière n'est autre que l'existence divine.

« Lorsqu'on dit : Socrate est, on pose deux existences (*esse*), savoir l'existence créée qui est en Socrate, et l'existence incréée. L'existence créée est affirmée de Socrate en tant que celui-ci est le sujet dans lequel elle réside (*ut in quo);* mais l'existence incréée est posée comme ce par quoi Socrate existe (*ut a quo*)... Voici, en effet, ce qu'on est tenu d'accorder : Lorsqu'on dit : Socrate existe, il en résulte ou bien que l'existence de Socrate est par elle-même, ou bien qu'elle est par un autre; de cette manière, ou bien on continuera indéfiniment, ou bien on arrivera à une existence qui est par elle-même; mais on ne saurait procéder à l'infini ; il faut donc admettre que l'existence de Socrate est par cette existence qui est par elle-même... Partant, lorsque l'existence d'une chose quelconque est conçue dans cette chose, il est évident qu'en toute existence créée se trouve conçue l'existence divine. Ainsi, lorsqu'on dit d'une créature quelconque qu'elle existe, on pose deux existences, l'existence créée qui est dans la créature, et l'existence divine, en tant qu'elle est ce par quoi cette première existence est. — *Et ideo cum dicitur quælibet creatura est, sic ponitur duplex esse, scilicet esse creatum quod est in creatura, et esse divinum ut a quo est illud esse.* »

Le reflet de la pensée d'Avicenne et d'Al Gazâli est bien reconnaissable dans ce passage de Guillaume d'Auxerre; mais cette pensée n'a pas été complètement saisie par le maître parisien ; la dualité que celui-ci distingue en toute créature, ce n'est pas celle d'une essence qui appartient à la créature et d'une existence qui réside en cette créature, encore qu'elle la tienne d'ailleurs ; ce qu'il discerne, c'est une existence créée qui réside dans la créature, et l'existence incréée de Dieu, dont provient l'existence créée. Nous trouvons ici, semble-t-il, une sorte de mélange de la pensée d'Avicenne et de celle de Jean Scot Érigène. Guillaume n'en a pas moins introduit, dans la dualité dont tous les théologiens, depuis Boëce, font l'apanage de la créature, un terme que désignent les mots *a quo est*, et qui est ce *par quoi* la créature existe. Supprimant la préposition, on dira simplement : *quo est*, mais à ces mots, on gardera le sens de : *par quoi;* dans l'axiome de Boëce, on les substituera au mot *esse*, et l'on dira : *Citra Primum quicquid est, est ex quo est et quod est.*

Dans la transformation que Guillaume d'Auxerre a fait subir à

la formule de Boëce, nous avons soupçonné plutôt que reconnu l'influence d'Avicenne et d'Al Gazâli ; cette influence s'affirme clairement dans ce que Guillaume d'Auvergne dit du même axiome.

L'Évêque de Paris combat la théorie qui veut, à l'exemple d'Avicébron, mettre une matière même dans les créatures spirituelles ; contre cette théorie, il a voulu invoquer l'autorité du *Philosophus Latinorum*, c'est-à-dire de Boëce ; en réalité, grâce à Gilbert de la Porrée, c'est, nous l'avons dit [1], sur l'autorité d'Al Gazâli qu'il s'est appuyé. Il poursuit en ces termes [2] :

« Vous devez savoir que le dit Philosophe des Latins, discutant, dans un de ses livres, de la simplicité et de l'unité du Créateur, dit [3] que le premier Principe est seulement ceci (*hoc*), tandis que toute autre chose est ceci et cela (*hoc et hoc*). Dans ces paroles, certains ont cru voir que tout être, hors le premier Principe, était composé, était deux choses ; et il leur a semblé que tout être, hors le premier Principe, était composé de matière et de forme. » C'est en effet le langage qu'au prochain article, nous lirons dans la *Somme* d'Alexandre de Hales.

A cet argument, Guillaume répond ; transcrivons sa réponse ; nous la commenterons ensuite.

« Si, comme ils l'entendent, toute chose est ceci et cela, il en résultera que toute matière est ceci et cela, que toute forme est ceci et cela ; tout serait ceci et cela, et l'on irait ainsi à l'infini ; toute chose serait infiniment multiple ; elle serait une infinité de fois ceci et cela ; rien ne serait plus intelligible, définissable ni dénommable ; ce Sage aurait erré d'intolérable façon si le sens de ses paroles était conforme à ce qu'en pensent ces gens-là.

» Pour moi, je dis que les propos tenus par ce Sage, avant et après les paroles en question, rendent évidente l'intention qu'il avait en prononçant ces paroles.

» Dans ce qui précède, en effet, il dit que toute Chose simple possède dans l'unité son *esse* et son *id quod est* (*omne simplex esse suum et id quod est unum habet*). C'est dire que dans la Chose vraiment simple dont il parle, le *quid est* n'est pas autre chose que le *quod est* ou *esse*. Une telle Chose simple est au dernier degré de simplicité, comme je vous l'ai montré dans la première

1. Vide supra, p. 281.
2. Guillermi Parisiensis Episcopi *De Universo secunda pars principatis* ; éd. 1516, pars I, cap. LIII, t. II, fol. CCXVIII, coll. a et b ; éd. 1674, pars II, cap. VII, p. 803, col. b.
3. Anitii Severini Manlii Boethii *De Trinitate* lib. I (Boethii Opera, éd. Basileæ, MDLXX, p. 1122).

partie de cette Philosophie sapientiale (c'est le *De Universo* que Guillaume désigne), au chapitre : *De necesse esse per se*. De cet Être, il faut nécessairement déclarer qu'il est absolument simple de toute façon et que, ni d'une manière actuelle, ni par la raison, son *esse* n'est séparable de lui-même.

» Mais en toute chose simplement contingente, en toute chose dont l'*esse* est nécessaire par un autre, l'*esse* est séparable de la chose, soit d'une manière actuelle, soit par l'intelligence ou la raison (*Ab omni vero possibili et ab omni quod est necesse esse per aliud, est separabile suum esse, aut actu, aut intellectu sive ratione*). Donc, en toute chose différente [du premier Principe], autre est l'être lui-même (*ipsum ens*), autre est son existence (*esse seu entitas*). Voilà ce que ce Sage a entendu par : Ceci et cela (*hoc et hoc*).

» Tout être (*ens*) autre [que le premier Principe] est donc, d'une certaine façon, composé *ex eo quod est et ex eo quo est, sive esse suo, sive entitate sua*.

» De même, [dans une chose blanche], il y a le blanc et le blanc, le sujet et la blancheur ; mais cette réunion de l'objet blanc et de la blancheur n'est pas une réunion proprement dite et au sens véritable du mot ; ce n'est pas une réunion qui ait pour effet la constitution d'une chose nouvelle ; par ce que je vous ai dit, en effet, il est manifeste que, de la substance et de l'accident, il ne se fait pas, il n'existe pas une chose nouvelle....

» Les paroles de ce Sage, touchant le *hoc et hoc*, ne vous doivent donc pas troubler ni vous contraindre d'admettre que toute substance, tant spirituelle que corporelle, est composée de matière et de forme. Il vous faut faire bien attention à l'exemple que je vous ai donné de l'objet blanc et de la blancheur ; il s'applique fort bien à ce dont il est question, c'est-à-dire à l'être créé et à l'existence (*de ente creato et entitate*) ; à toute chose, en effet, l'existence (*esse sive entitas*) arrive à la façon d'un accident (*accidit*), advient en sus de sa substance complète, de sa raison (*præter completam ejus substantiam et rationem*) ; il n'y a d'exception que pour le premier Principe ; pour lui seul, l'existence est essentielle (*essentiale*), elle est une avec lui, de l'ultime unité. »

Guillaume d'Auvergne est un esprit clair ; nous pénétrons sa pensée jusqu'au fond.

Nous voyons, d'abord, qu'il établit une exacte équivalence entre l'axiome de Boëce :

Citra Primum quicquid est, est ex id quod est et esse,

et l'axiome d'Al Gazâli :

Ab omni possibili et ab omni quod est necesse esse per aliud, est separabile suum esse.

Il regarde le terme *esse* comme ayant le même sens dans les deux formules, le sens qu'on est convenu d'exprimer en français par le terme *existence* quand on expose la Métaphysique d'Avicenne.

Il va donc sans dire que ce qui s'oppose à l'*esse* est, lui aussi, identique dans les deux formules; partant que la notion exprimée par Boëce à l'aide des mots : *id quod est* est celle que les traducteurs d'Avicenne expriment par *quidditas*, que Saint Thomas d'Aquin désigne par *essentia*.

Prenant donc *essence* et *existence* avec la signification qu'on donne à ces termes depuis Saint Thomas, nous pouvons dire que Guillaume d'Auvergne pose ces deux équivalences :

Existence = *esse*,

Essence = *id quod est*.

Si nous suivons, d'ailleurs, son exposé, nous y trouvons, formellement exprimées, ces diverses équivalences :

Esse = *entitas* = *id quo est*,

Id quod est = *quid est* = *ipsum ens* = *substantia completa* = *ratio* = *essentia*.

Lors donc qu'aux formules de Boëce et d'Al Gazâli, il substitue celle-ci, qu'il donne pour équivalente à toutes deux :

Omne ens aliud [a primo Principio] est quodammodo compositum ex eo quod est et ex eo quo est,

nous savons, à n'en pas douter, que, par *id quod est*, il entend exactement ce que le traducteur d'Avicenne entend par *quidditas* et les Thomistes français par *essence*, tandis qu'aux mots *id quo est*, il donne le sens que le traducteur d'Avicenne donne au mot *esse* et les Thomistes français au mot *existence*.

Ce n'est pas seulement le sens général de la proposition de Boëce qui se trouve altéré par cette transformation néo-platonicienne.

L'*id quod est* de la formule primitive :

Citra Primum quicquid est, est ex id quod est et esse,

n'avait pas du tout le sens qu'a pris le *id quod est* de la formule modifiée :

Omne ens aliud a Primo est compositum ex eo quod est et ex eo quo est.

Dans la formule de Boëce, l'*id quod est*, c'était l'objet concret, existant dans sa singularité ; l'*esse*, c'était l'essence, entendue au sens de forme spécifique, comme dans la doctrine de Thémistius.

Dans la formule modifiée, c'est l'*id quod est* qui désigne l'essence au sens de la doctrine d'Avicenne, tandis que l'*id quo est* désigne l'existence telle que la conçoit cette même doctrine.

On voit que le rôle même des termes a été, pour ainsi dire, interverti.

Il y avait là de quoi fort embarrasser les Scolastiques qui lisaient la *Philosophia Algazelis* et le *De Universo* de Guillaume d'Auvergne en même temps que le *De Trinitate* de Boëce et les *Commentaires* de Gilbert de la Porrée ; cet embarras paraît avoir engendré, vers le milieu du XIIIe siècle, une extrême confusion ; c'est ce que nous apprend l'écrit de Saint Thomas d'Aquin sur le premier livre des *Sentences*.

Cet écrit fut sans doute composé[1] lorsque Thomas d'Aquin venait de conquérir le baccalauréat en Théologie, c'est-à-dire vers 1253 ou 1254. Une question de ce commentaire[2] est consacrée à discuter le sens précis qu'il convient d'attribuer à ces quatre mots : *essentia*, *subsistentia*, *substantia*, *persona*, auxquels Thomas fait correspondre les termes grecs : οὐσία, οὐσίωσις, ὑπόστασις, πρόσωπον. Nous voyons qu'en cette discussion, tous les docteurs s'accordaient à introduire la distinction du *quo est* et du *id quod est ;* mais l'accord se changeait en cacophonie lorsqu'il s'agissait de savoir, parmi les quatre notions d'essence, de subsistance, de substance et de personne, quelle se doit ranger sous le vocable *quo est* et quelle se place sous la rubrique *quod est :* les diverses solutions proposées ne se rapprochaient qu'en un point ; elles regardaient toutes la personne comme étant une notion impliquée dans le *quod est* et, par là, elles inclinaient assurément dans le sens de Boëce et de Gilbert de la Porrée. « Chacun des trois noms autres que le nom de personne, se trouve, dit Thomas d'Aquin, tantôt mis pour *quo est* et, tantôt, pour *quod est ;* aussi n'y a-t-il pas entre leurs significations de distinction essentielle. »

On continuait, d'ailleurs, à mettre au compte de Boëce cette distinction en *quo est* et *quod est*, car on invoquait en ces termes[3] l'autorité du Philosophe latin : « Boëce dit : En Dieu, le *quo est* est la même chose que le *quod est* ; or l'essence est désignée par *quo est* et la personne par *quod est*. »

Dans ce désordre, Saint Thomas d'Aquin va choisir une position nettement définie à laquelle il se tiendra constamment. Mais, sous

1. Quétif et Échard, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, t. II, p. 273, col. b.
2. Sancti Thomæ Aquinatis *Scriptum in primum librum Sententiarum*, Dist. XXIII, quæst. I, art. I.
3. Sancti Thomæ Aquinatis *Op. laud.*, lib. I, dist. XXXIV, quæst. I, art. I.

l'inspiration d'Al Gazâli, il va prendre, dans l'interprétation du *quo est* et du *quod est*, le contrepied de ce qu'admettaient les disciples de Boëce et de Gilbert de la Porrée ; il entendra ces deux termes exactement comme Guillaume d'Auvergne l'avait fait.

Que la proposition : « *Citra Primum quicquid est, est ex quo est et quod est* » ne fût pas conforme au texte de Boëce, Saint Thomas d'Aquin est, à notre connaissance, le seul scolastique qui en ait fait la remarque. En un de ses *Quolibets*[1], il écrit : « L'ange est composé *ex quo est et quod est*, ou bien, selon le mot de Boëce, *ex esse et quod est*. » Ce propos, il le tient également dans la *Somme théologique*[2].

Que Saint Thomas connaisse très exactement le texte de Boëce, nous ne saurions nous en étonner ; dans ses opuscules, on trouve deux commentaires du traité écrit par le Philosophe italien ; l'un est intitulé : *Expositio in librum Boetii de Hebdomadibus* ; l'autre : *Quæstiones super libum Boetii de Trinitate*. Le premier, qui paraît être une œuvre de jeunesse de Thomas d'Aquin, nous doit seul retenir ici ; notre attention doit se porter spécialement sur le second chapitre, où sont discutés les axiomes qui nous occupent.

La distinction entre l'*esse* et le *id quod est*, Thomas d'Aquin la considère, tout d'abord, comme une pure distinction logique ; « cette distinction, il ne la faut pas ici rapporter aux choses réelles (*res*) dont Boëce ne parle pas encore, mais aux concepts (*rationes seu intentiones*) ».

Cette distinction est alors celle de l'existence, considérée d'une manière abstraite, et de la chose qui existe, considérée d'une manière concrète. « Ce que nous entendons signifier lorsque nous disons : l'être (*esse*), est autre que ce que nous entendons signifier lorsque nous disons : la chose qui existe (*id quod est*) ; de même, le mot : courir, ne signifie pas ce que signifie cette expression : celui qui court. Courir et être ont une signification abstraite, comme blancheur ; ce qui existe, ce qui court désigne des choses concrètes, comme ce qui est blanc (*currere et esse significantur in abstracto, sicut et albedo ; sed quod est, id est ens, et currens significantur in concreto, velut et album*). »

La chose qui existe (*ens* ou *id quod est*) participe de l'être (*esse*). Que faut-il entendre par là ? Thomas d'Aquin va le dire avec une parfaite clarté.

« La chose qui existe (*ens sive id quod est*) participe à l'exi-

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Quodlibeta* ; Quodlib. IXm, art. VI.
2. Sancti Thomæ Aquinatis *Summa theologica*, pars prima, quæst. L, art. II : Utrum angelus sit compositus ex materia et forma.

stence actuelle (*actum essendi*). C'est pourquoi Boëce dit que l'être n'existe pas encore (*ipsum esse nondum est*) ; ce n'est pas à l'être, en effet, qu'on attribue l'existence, comme s'il était le support de l'acte d'exister (*subjectum essendi*) ; mais après que la chose existante a reçu la forme qui fait être, c'est-à-dire la forme par laquelle elle acquiert l'existence actuelle, cette chose existe, elle est consistante, c'est-à-dire qu'elle subsiste par elle-même (*Sed id quod est, accepta essendi forma, scilicet suscipiendi ipsum actum essendi, est atque consistit, id est in seipso subsistit*). Chose qui existe, en effet, ne se dit, proprement et par soi, que d'une substance dont c'est le propre de subsister. »

Nous voyons ici l'être (*esse*) identifié à la forme qui fait exister, à celle qui constitue une substance, donc à la forme substantielle. C'est bien concevoir l'opposition entre l'*esse* et le *id quod est* comme la concevait Boëce, à la suite de Thémistius.

La pensée de Saint Thomas va continuer à s'inspirer de ces auteurs ; suivons-la :

« Bien que cette expression : une chose qui existe (*id quod est sive ens*) soit extrêmement générale, on l'emploie cependant dans un sens concret ; la chose qui existe ne participe donc pas à l'être (*esse*), à la façon dont le plus général participe du moins général ; elle participe à l'être (*esse*) à la façon dont le concret participe de l'abstrait...

» Si l'on considère d'une manière abstraite un concept quelconque, il est vrai qu'il n'a, en lui, rien qui soit étranger à son essence (*essentia*) ; ainsi en est-il pour l'humanité ou la blancheur... Il en est autrement des concepts entendus au sens concret ; un homme désigne alors quelque chose qui possède l'humanité et un objet blanc quelque chose qui possède la blancheur. Mais de ce que telle chose possède l'humanité ou la blancheur, il ne lui est pas défendu de posséder autre chose qui n'ait point trait à la définition (*ratio*) de l'humanité ou de la blancheur... Puis donc, comme nous l'avons dit, que l'être (*esse*) est entendu au sens abstrait tandis que la chose qui existe (*id quod est*) est entendue au sens concret, Boëce affirme une vérité en disant : La chose qui existe (*id quod est*) peut posséder quelque chose en sus de ce qui constitue son être (*præterquam quod ipsum est*), c'est-à-dire en sus de son essence (*essentia*) ; mais l'être (*esse*) n'a rien qui soit mêlé à son essence. »

Dans la chose qui existe et qui, nous l'avons vu, est une substance, ce qui peut s'ajouter à l'essence (*essentia*), c'est-à-dire à la forme substantielle qui confère l'existence, c'est l'accident, con-

féré par une forme accidentelle. Thomas d'Aquin va nous l'apprendre :

« Puisque l'objet qui existe (*id quod est*) peut avoir quelque chose en sus de son essence (*essentia*), il est nécessaire, en cet objet, de distinguer un être double (*duplex esse*) ; la forme, en effet, est le principe de l'existence (*principium essendi*) ; donc à chaque forme possédée par l'objet, il nous faut dire qu'il correspond une certaine existence. Partant, si cette forme n'est pas étrangère à l'essence de l'objet qui la possède, si elle constitue cette essence, par là même que l'objet possède cette forme, on dira qu'il possède l'être purement et simplement (*Si ergo forma illa non sit præter essentiam habentis, sed constituerit ejus essentiam, ex eo quod habet talem formam, dicetur habens esse simpliciter*). Ainsi en est-il de l'homme par le fait qu'il possède une âme rationnelle. Mais si cette forme est étrangère à l'essence de l'objet qui la possède, on ne dit plus de cet objet qu'il est, en vertu de cette forme, purement et simplement (*esse simpliciter*) ; on dit qu'il est ceci ou cela (*esse aliquid*)...

» Lorsqu'on dit d'une chose qu'elle est ceci ou cela, et non pas simplement qu'elle est, on désigne un accident. »

Dans tout ce que nous venons de lire, l'existence (*esse*), le principe de l'existence actuelle (*principium actu essendi*), l'essence (*essentia*) et la forme substantielle (*forma*) sont constamment regardés comme des expressions équivalentes d'une même notion. Cette notion s'oppose à celle de la chose qui existe (*id quod est*) à la façon dont l'abstrait s'oppose au concret. C'est bien, croyons-nous, ce qu'entendait Boëce. De la distinction entre l'essence et l'existence, à laquelle Thomas d'Aquin attachera, plus tard, tant d'importance, nous ne trouvons encore aucune trace.

Jusqu'ici, il est vrai, c'est de distinctions conceptuelles, non de distinctions réelles que nous avons discouru. A ces distinctions réelles, nous allons maintenant arriver.

« De même que, dans les objets simples, il y a une différence conceptuelle (*secundum intentiones*) entre l'être (*esse*) et la chose qui existe (*id quod est*), de même, dans les objets composés, il y a une différence réelle (*differunt realiter*). » Quelle raison Thomas en donne-t-il? Celle-ci qu'en de tels composés, il y a substance et accident, en sorte qu' « autre chose est le composé, autre chose ce qui en constitue l'être. »

Dans ce qui précède, Saint Thomas d'Aquin s'est montré interprète très fidèle de la pensée de Boëce ; mais voici que des scrupules naissent en lui, qui sont d'un disciple d'Avicenne. Dans une

substance simple, il vient de nous le dire, il n'y aura pas de distinction réelle entre l'*esse* et le *id quod est*. Mais qu'allons-nous entendre par substance simple? Sera-ce une substance où il n'y a pas, à la fois, matière et forme? Une forme pure, une intelligence dépouillée de matière sera-t-elle donc telle que l'*esse* s'identifie en elle avec le *id quod est*? Notre auteur ne l'accordera pas : « Toute forme, dit-il, a la propriété de déterminer l'être; aucune d'elles n'est donc l'être; elle est une chose qui possède l'être. *Qualibet forma est determinativa ipsius esse; nulla earum est ipsum esse, sed est habens esse.* »

Chacune de ces formes, en effet, est déterminée de telle façon qu'elle soit de telle espèce et non de telle autre, qu'elle se distingue de toute autre forme dépourvue de matière ; elle n'est donc pas vraiment simple; en elle, un principe de détermination, de distinction s'adjoint à l'être pour le multiplier, pour le diversifier.

« Cela seul est vraiment simple qui ne participe pas à l'être, qui n'est pas inhérent à l'être, mais qui est l'être même subsistant; et cela ne peut être qu'unique; l'être même, en effet, ne peut, nous l'avons dit, être mélangé à quelque chose d'autre que ce qui est son être ; il est donc impossible qu'il soit multiplié par quelque principe capable d'y introduire la diversité..... Cet être simple, unique et sublime, c'est Dieu. »

Le Néo-platonisme vient de se glisser dans l'analyse de la pensée de Boëce ; s'il y a pénétré, c'est afin d'éviter que, des intelligences dépourvues de matière mais inférieures à Dieu, on fasse des substances absolument simples où l'*esse* et le *id quod est* s'identifieraient; ce privilège, il le faut réserver à Dieu seul.

Pour Boëce comme, jusqu'ici, pour son commentateur, l'*esse* signifiait l'existence, prise d'une façon abstraite et générale, non d'une façon concrète et particulière; mais il signifiait en même temps l'essence, qu'on ne distinguait pas de l'existence ; il désignait la forme substantielle qui constitue l'essence et qui est, en même temps, le principe de l'existence en acte. Maintenant, dans le commentaire de Saint Thomas, tout cela change; pour une intelligence, l'*esse* devient l'existence qu'elle tient de l'Être suprême, tandis que le *id quod est*, c'est la forme par laquelle cette intelligence est spécifiquement distincte de toute autre intelligence, par laquelle elle est de telle espèce et non point de telle autre, c'est-à-dire l'essence ou quiddité d'Avicenne.

Cette transformation apportée à la pensée de Boëce va, d'ailleurs, se faire à la faveur d'un changement de dénomination ; l'opposition de l'*esse* et du *id quod est*, Thomas d'Aquin va la

regarder comme équivalente à l'opposition du *quo est* et du *quod est*.

Cette transformation dut s'accomplir de bonne heure dans l'esprit de Saint Thomas d'Aquin; elle était achevée lorsqu'il rédigeait son commentaire sur le premier livre des *Sentences*. Voici un court passage où la nouvelle doctrine s'affirme avec une entière netteté [1] :

« De Dieu seul, il est vrai de dire que son existence est sa quiddité. Partant, en toute créature, soit corporelle, soit spirituelle, se trouvent, d'une part, sa quiddité ou nature et, d'autre part, son existence qu'elle tient de Dieu, dont l'essence est la propre existence ; elle est donc composée d'existence ou *quo est*, et de *quod est*. — *Cum in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet quod in qualibet creatura, vel incorporali, vel in spirituali, inveniatur quidditas vel natura sua et esse suum, quod est sibi acquisitum a Deo, cujus essentia est suum esse ; et ita componitur ex esse vel quo est, et quod est.* »

Cette thèse va se détailler, mais, parfois, s'embrouiller, dans le second article de la même question, alors que Saint Thomas d'Aquin examinera si l'âme est simple. Après avoir rejeté l'opinion de ceux qui la veulent composer de matière et de forme, il écrira [2]:

« D'autres disent que l'âme est composée de *quo est* et de *quod est*.

» Le *quod est* est différent de la matière, car il désigne le sujet qui possède l'existence *(suppositum habens esse)* ; or ce n'est pas la matière qui possède l'existence, mais le composé de la matière et de la forme [3].

» Ainsi, tout être composé de matière et de forme, est aussi composé de *quo est* et de *quod est*.

» Dans les composés de matière et de forme, le *quo est* peut être dit dans trois sens différents. On peut dire que c'est la forme qui donne l'existence à la matière. On peut dire que c'est l'acte même d'exister, qui est l'existence *(actus essendi, scilicet esse)* ; ainsi ce par quoi on court *(quo curritur)*, c'est l'acte de

1. Sancti THOMÆ AQUINATIS *Scriptum in primum librum Sententiarum*, dist. VIII, quæst. V, art. I : Utrum aliqua creatura sit simplex.

2. Saint THOMAS D'AQUIN, quæst. cit., art. II : Utrum anima sit simplex.

3. Parmi les opuscules attribués à Saint Thomas d'Aquin, on en trouve un qui est intitulé : *De quo est et quod est*. Il reproduit simplement *(a)* le passage du *Commentaire aux Sentences* que nous analysons à partir d'ici.

(a) P. MANDONNET, O. P., *Les écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin* (*Revue Thomiste*, 1909-1910, p. 130 du tirage à part).

courir. On peut dire enfin que c'est la nature même, résultat de l'union de la matière et de la forme, telle l'humanité. »

Ce dernier passage montre l'extrême embarras où se trouve Saint Thomas d'Aquin lorsqu'il tente ainsi de relier la Métaphysique d'Avicenne à la Métaphysique de Thémistius et de Boëce. Dire que le *quo est*, c'est la forme, ce serait adhérer à celle-ci. Si l'on veut admettre celle-là, que doit-on nommer *quo est?* Est-ce l'existence? Thomas d'Aquin l'affirmait clairement il y a un instant; mais comme il veut encore, avec Thémistius et Boëce, que le *quod est* désigne le sujet concret qui a reçu cette existence, il ne sait comment nommer l'essence. Va-t-il donc identifier celle-ci au *quo est ?* Ce serait alors renoncer à la proposition qu'il a formulée dans son premier article.

Cet embarras disparaîtra dans la considération des substances non composées de matière et de forme. Ici, le docteur n'hésitera plus à déclarer que l'existence est le *quo est* et que l'essence est le *hoc quod est*, car l'essence s'identifie avec l'individu subsistant.

« Se trouve-t-il quelque quiddité qui ne soit pas composée de matière et de forme ? Ou bien cette quiddité est sa propre existence, ou bien non.

» Si cette quiddité est sa propre existence, elle sera l'essence de Dieu, qui est à elle-même sa propre existence, et elle sera absolument simple.

» Si, au contraire, elle n'est pas sa propre existence, il faut qu'elle tienne d'autrui l'existence qu'elle possède ; ainsi en est-il de toute quiddité créée. Mais comme cette quiddité, par hypothèse, ne subsiste pas en la matière, elle n'acquiert pas son existence dans quelque chose d'autre, comme il arrive aux quiddités composées de matière et de forme ; c'est en elle-même qu'elle acquiert l'existence ; ainsi, c'est la quiddité même qui sera le *hoc quod est*, et l'existence de cette quiddité sera le *quo est*.

» Tout être qui ne possède pas une chose par lui-même, a seulement la possibilité *(possibilis)* à l'égard de cette chose ; puis donc que cette quiddité tient son existence d'autrui, elle n'a que la possibilité *(possibilis)* à l'égard de cette existence et à l'égard de l'être dont elle la tient, être dans laquelle ne se rencontre aucune puissance *(potentia)*. Ainsi, dans une telle quiddité, on trouvera puissance et acte, en tant que la quiddité est simplement possible et que l'existence en est l'acte.

» C'est de cette manière que je conçois, dans un ange, la composition de puissance et d'acte, de *quo est* et de *quod est* ; et semblablement dans une âme. L'ange ou l'âme peut donc être appelé

quiddité, nature ou forme simple, car sa quiddité n'est pas composée d'éléments divers; mais on y trouve la composition qui résulte de ces deux choses ; La quiddité et l'existence. »

Lors même qu'Avicenne n'eût pas été cité au cours de l'article que nous venons d'analyser, son influence n'eût point été méconnaissable. C'est sa doctrine même qui vient d'être exposée.

Comment et pourquoi Saint Thomas en est venu à substituer cette doctrine à celle de Boëce et de Thémistius, il est aisé de le deviner.

S'il n'avait été question que de substances composées de matière et de forme, le *Doctor communis* s'en fût volontiers tenu à l'opinion de Thémistius et de Boëce, qui est plus étroitement apparentée au Péripatétisme.

Ce qui l'empêchait de demeurer Péripatéticien jusqu'au bout, c'est qu'il voulait traiter de substances qui fussent exemptes de matière et qui, cependant, ne fussent pas des dieux. Or pour le Péripatétisme, être exempt de matière, c'est n'être en puissance d'aucune manière, c'est être acte pur, partant immuable, éternel et nécessaire ; c'est être Dieu.

Pour que des substances purement spirituelles puissent ne pas être des dieux, mais seulement des créatures, il faut rejeter les notions mêmes de matière et d'existence en puissance telles que les conçoit le Péripatétisme ; à la dualité de l'existence en puissance et de l'existence en acte, de la matière et de la forme, il faut, avec Avicenne, substituer la dualité de la contingence et de la nécessité, de l'essence et de l'existence. C'est ce que fait Saint Thomas d'Aquin ; mais la ressemblance du mot *possibilité* par lequel Avicenne désigne la contingence et du mot *puissance* employé par le Péripatétisme dissimule cette substitution d'une doctrine à une autre doctrine essentiellement différente.

Désormais, lorsque Thomas d'Aquin distinguera entre le *quod est* et le *quo est*, il identifiera cette distinction avec celle de l'essence et de l'existence.

« L'ange, dit-il en la *Somme théologique* [1], est composé de *quo est* et de *quod est* ou bien, selon le mot de Boëce, d'*esse* et de *quod est.* » Puis il ajoute : « *Quod est*, c'est la forme subsistante prise en elle-même ; quand à l'*esse* même, c'est ce par quoi (*quo*) la substance existe (*est*), de même que courir, c'est ce par quoi (*quo*) le coureur court. » Il est clair que Saint Thomas fait corres-

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Summa theologica*, pars prima, quæst. L, art. II : Utrum angelus sit compositus ex materia et forma.

pondre l'*esse* de l'axiome de Boëce au *quo est* de l'axiome modifié, et qu'il identifie le *quod est* d'une formule au *quod est* de l'autre ; il est clair que le Docteur Angélique voit, dans l'*esse* de Boëce, non l'essence, mais l'équivalent du *quo est* néoplatonicien, de ce qu'il nommera lui-même *esse*, c'est-à-dire de l'existence.

Si l'on doutait encore, d'ailleurs, de cette transposition par laquelle Thomas d'Aquin est parvenu à confondre la pensée de Boëce avec celle d'Avicenne et d'Al Gazâli, on trouverait, dans la *Somme contre les Gentils*, des preuves aussi nombreuses que convaincantes.

Dans cette *Somme*, qu'il s'agisse de Dieu ou des créatures, Saint Thomas n'use jamais, pour désigner l'essence, du mot *essentia*, mais du mot *substantia* ; qu'il donne à ce mot le sens qu'il donne au mot *essentia* ou au mot *quidditas* dans son opuscule *De ente et essentia*, la comparaison des deux écrits le met hors de doute.

Or, dans la *Somme contre les Gentils*, nous trouvons les passages suivants, où le langage de Boëce sert à formuler la pensée d'Avicenne et d'Al Gazâli :

« L'existence (*esse*) [1] appartient au premier Agent en vertu de sa propre nature, car son existence (*esse*), c'est son essence (*substantia*). Mais ce qui appartient à une chose en vertu de la propre nature de cette chose ne peut convenir aux autres choses, si ce n'est par participation ; c'est ainsi que la chaleur appartient aux corps autres que le feu en ce qu'ils participent au feu ; donc, à toutes les choses autres que le premier Agent, l'existence convient seulement en vertu d'une certaine participation. Mais ce qui appartient à une chose par participation ne fait pas partie de l'essence (*substantia*) de cette chose ; il est donc impossible que l'essence (*substantia*) d'un être (*ens*) autre que le premier Agent soit son existence (*esse*) même. »

Cette argumentation a précisément pour objet, comme l'indique le titre du Chapitre, de justifier l'axiome de Boëce : En toute intelligence créée, l'*esse* diffère du *quod est*.

« En toute essence (*substantia*) intellectuelle créée, lisons-nous au Chapitre suivant [2], on trouve deux choses : l'essence (*substantia*) elle-même et son existence (*esse*) ; cette existence est ce qui complète la substance existante (*substantia existens*) ; chaque

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Summa catholicæ fidei contra gentiles ;* lib. II, cap. LII : Quod in substantiis intellectualibus differt esse et id quod est. Art. 7.
2. Sancti Thomæ Aquinatis *Op. laud.*, lib. II, cap. LIII : Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus et potentia ; art. 1 et 2.

chose, en effet, est d'une manière actuelle parce qu'elle possède l'existence (*esse*)...

» ... Toutes les essences (*substantiæ*) tiennent leur existence (*esse*) du premier Agent ; précisément, si ces essences sont créées, c'est parce qu'elles tiennent d'autrui leur existence. »

Plus loin [1] encore nous lisons ces passages, dont la comparaison avec ceux que nous rencontrerons lorsque nous étudierons le *De ente et essentia* prouve surabondamment que Saint Thomas nomme *essentia* en cet opuscule ce qu'il nomme ici *substantia* :

« Dans les composés de matière et de forme, ... c'est l'essence même (*substantia*) qui est le *quod est* et l'*esse* est ce par quoi (*quo*) l'essence (*substantia*) est appelée un être (*ens*).

» Mais dans les essences (*substantiæ*) intellectuelles qui ne sont pas composées de matière et de forme, dans lesquelles la forme est l'essence subsistante (*forma subsistens*), la forme est le *quod est*, et l'*esse* est l'acte par lequel elle existe (*quo est*). En elles, donc, il y a une seule composition, ... qui est celle de l'essence (*substantia*) avec l'existence (*esse*), que certaines personnes désignent comme la composition du *quod est* et de l'*esse*, ou bien du *quod est* et du *quo est*. »

La *Somme contre les Gentils* nous a permis de connaître de la manière la plus précise la position que Saint Thomas d'Aquin a prise à l'égard de l'axiome de Boëce. Cette position n'est pas moins nettement définie dans la *Question sur les créatures spirituelles* qui paraît [2] avoir été discutée à Paris sous le pontificat de Clément IV (5 février 1265-29 octobre 1268).

Dans l'article dont nous allons citer des passages, il s'agit d'examiner cette opinion : Une substance spirituelle est-elle composée d'âme et de corps ? Parmi les arguments en faveur de l'affirmative, Thomas range celui-ci [3] :

« La forme est ce par quoi quelque chose est (*quo aliquid est*). Toute chose, donc, qui est composée de *quo est* et de *quod est* est composée de matière et de forme. Or, toute substance spirituelle créée est composée de *quo est* et de *quod est*, comme on le voit au traité *De hebdomadibus*. Donc toute substance spirituelle créée est composée de matière et de forme. »

Thomas d'Aquin, qui tient pour la solution négative, expose, au

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Op. laud.*, lib. II, Cap. LIV : Quod non est idem compositio ex forma et materia et ex substantia et esse.
2. Quétif et Echard, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, t. I, p. 288.
3. Sancti Thomæ Aquinatis *Quæstio disputata de spiritualibus creaturis*. Art. I : Utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma. Quod sic, 8°.

sujet de l'essence et de l'existence, la doctrine d'Avicenne et d'Al Gazâli ; de cet exposé, citons seulement le début :

« Tout ce qui vient après le premier Être possède une existence (*esse*) reçue en quelque chose par quoi cette existence se trouve concrétée (*contrahitur*) ; partant, au sein de tout être créé, autre est la nature (*natura*) de la chose, nature qui possède l'existence (*esse*) par participation, autre est cette existence reçue par participation. »

Fort de ces principes, le *Doctor communis* réfute en ces termes l'argument qu'il s'était opposé à lui-même :

« Être composé de *quod est* et de *quo est*, ce n'est pas la même chose qu'être composé de matière et de forme. En effet, bien qu'on puisse dire de la forme qu'elle est ce par quoi une chose existe (*quo aliquid est*), on ne peut cependant, avec propriété, appeler la matière : ce qui existe (*quod est*), car elle n'est qu'en puissance. Le *quod est*, c'est ce qui subsiste en existence (*quod subsistit in esse*) [1]. Cela, c'est, dans les substances corporelles, le composé de matière et de forme ; dans les substances incorporelles, c'est la forme simple elle-même. Quant au *quo est*, c'est l'existence (*esse*) reçue par participation ; cette existence se trouve en chaque chose en tant qu'elle participe de l'Existence en soi (*ipso esse*). C'est ainsi que Boëce use de ces termes au traité *De hebdomadibus*, lorsqu'il dit : En toutes choses après le premier Etre, le *quod est* diffère de l'*esse*. — *Unde et Boethius sic utitur istis verbis in libro De hebdomadibus, dicens quod in aliis præter Primum, non idem est quod est et esse.* »

Or Boëce, considérant les choses composées de matière et de forme, avait dit : « *Forma... quæ esse ipsum est et ex qua esse est.* » Il fallait être bien oublieux de ce texte pour demander au Philosophe italien d'autoriser la doctrine d'Avicenne et d'Al Gazâli.

Le Docteur Angélique ne paraît aucunement inquiet de la déformation profonde qu'ont subie la parole et la pensée de Boëce. C'est avec une entière indifférence, semble-t-il, qu'il attribue au Philosophe latin soit la formule [2] : « *In omni quod est citra Primum, aliud est esse et quod est* », soit la formule [3] : « *Omnis substantia creata composita est ex eo quod est et esse* », soit enfin la for-

1. Dans son écrit sur le premier livre des *Sentences* (lib. I, dist. XXXIV, quæst. I, art. I) Saint Thomas d'Aquin nous avait avertis que les trois mots *essentia, subsistentia, substantia* étaient à peu près synonymes. Du reste la phrase qu'on va lire après celle-ci est la définition même, donnée au *De ente et essentia*, de ce que Thomas y nomme *essentia, natura* ou *quidditas*.

2. Sancti Thomæ Aquinatis *Quodlibeta* ; Quodlib. IIm, art. III.

3. Sancti Thomæ Aquinatis *Quodlibeta* ; Quodlib. IIm, art. XX.

mule[1] : « Toute substance créée est composée « *ex quo est et esse* », qu'il regarde comme équivalente à « *ex quo est et quod est.* » Évidemment, Boëce était cité sans qu'on se souciât beaucoup d'en connaître ni le langage véritable ni la véritable intention.

Si Saint Thomas d'Aquin attribue à Boëce une formule qui n'est pas sienne et s'il interprète à contre-sens les propos tenus par ce philosophe, du moins demeure-t-il conséquent avec lui-même ; toutes les fois qu'il invoque l'axiome qui nous occupe, il lui attribue la même signification. N'allons pas en conclure que cette signification fût celle que prenait constamment ce principe chez les contemporains de Saint Thomas. Un passage de Saint Bonaventure va nous dire clairement que le Docteur franciscain se séparait ici du Docteur dominicain.

Parlant des diverses sortes de composition qu'on peut reconnaître dans un ange, Bonaventure nous dit[2] : « On le doit considérer comme être en soi (*ens in se*). A ce point de vue, et quant à son être actuel (*esse actuale*), il y a en lui composition d'existence (*ens*) et d'essence (*esse*). Quant à son être essentiel (*esse essentiale*), il est composé de *quo est* et *quod est*. Enfin, quant à son être individuel, il y a en lui *quod est* et *quis est.* »

Nous voyons, tout d'abord, qu'au gré du Docteur franciscain, la dualité qu'expriment les locutions *quod est* et *quo est* ne se confond pas avec la dualité de l'essence et de l'existence, puisque c'est en l'essence même, abstraction faite de l'existence, que se rencontre la première de ces deux dualités.

D'autre part, le sens des mots *quod est* se précise par ce qui est dit de la distinction en *quod est* et *quis est* qu'on peut faire en l'être individuel de l'ange. Il s'agit assurément de la distinction entre l'individualité et la personnalité, sur laquelle Saint Bonaventure insiste en une autre question[3]. *Quod est* est donc, pour notre auteur, ce qui est individualisé ; et lorsqu'il dit que l'être essentiel est composé de *quo est* et de *quod est*, on peut traduire ainsi sa pensée : L'être essentiel est composé d'une essence universelle et d'un principe d'individuation. Cette pensée est très exactement celle que Boëce exprimait en ces termes : *Diversum est esse et id quod est.*

Ainsi lorsque Saint Thomas d'Aquin et Saint Bonaventure pro-

1. Sancti Thomæ Aquinatis *De ente et essentia opusculum*, cap. IV.
2. *Celebratissimi Patris Domini* Bonaventuræ, Doctoris Seraphici. *In secundum librum Sententiarum disputata ;* dist. III, pars I, art. I, quæst. I : Utrum angeli sint compositi ex materia et forma.
3. S. Bonaventuræ *Op. laud.*, lib. II, dist. III, pars I, art. II, quæst. II : Utrum personalis proprietas in angelis sit substantialis vel accidentalis.

nonçaient, en même temps, cette même formule : « *Citra Primum quicquid est, est ex quo est et quod est* », ils attribuaient aux deux locutions *quo est* et *quod est* des sens très différents et presque opposés. On conçoit que de pareils procédés permissent aux Scolastiques d'invoquer une même autorité les uns en faveur d'une thèse et les autres à l'encontre de cette thèse.

Il s'est trouvé, d'ailleurs, après la mort de Saint Thomas d'Aquin et de Saint Bonaventure, un maître assez avisé pour démêler le quiproquo dont notre axiome avait été l'occasion ; ce maître est le Franciscain Richard de Middleton.

En faveur de la thèse qui compose l'âme humaine de forme et de matière, Richard rencontrait cet argument[1] : « En toute créature qui subsiste par elle-même, le *quod est* diffère du *quo est ;* mais *quo est*, c'est la forme, et *quod est* paraît être la matière. »

A quoi notre auteur répondait :

« Celui qui veut tenir pour l'opinion contraire peut riposter que le *quod est* de l'âme, c'est l'essence concrète accompagnée de ses propriétés naturelles, et que le *quo est*, c'en est l'essence considérée d'une manière absolue. Ou bien on peut dire, selon d'autres personnes, que le *quod est* c'est l'essence (*essentia*) de l'âme telle qu'elle existe par elle-même et que le *quo est* de l'âme, c'en est l'existence (*esse*). »

La première réponse eût été faite par Saint Bonaventure et la seconde par Guillaume d'Auvergne et par Saint Thomas.

Ces remarques nous donnent un avant-goût du désordre que mettra, dans les discussions scolastiques, l'emploi de termes insuffisamment définis.

Les maîtres de l'École sont soumis aux influences divergentes de philosophies très diverses, du Péripatétisme d'Aristote, du Néo-platonisme hellène du *Livre des Causes*, du Néo-platonisme arabe d'Avicenne et d'Al Gazâli. Ces philosophies, ils n'en démêlent pas très exactement les tendances contradictoires ; ils pensent, sous des variations superficielles, y reconnaître une doctrine homogène et unique, la doctrine d'Aristote et de ses disciples, *Aristotelis et ejus sequacium*.

Les ouvrages de ces diverses sectes ne sont connus des Scolastiques que par leurs traductions latines ; dans ces traductions d'ouvrages péripatéticiens ou néo-platoniciens, grecs ou arabes, il

1. *Clarissimi Theologi Magistri* RICARDI DE MEDIA VILLA *Super quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi Quæstiones subtilissimæ*. Brixiæ, MDXCI. Tomus II, p. 213, col. b et p. 214, col. a. Lib. II, Dist. XVII, art. I, quæst. I : Utrum anima Adæ fuit producta ex aliqua materia.

arrive qu'un même vocable, *esse*, par exemple, ou *essentia*, recouvre des idées extrêmement différentes; les maîtres des Écoles latines ne s'en aperçoivent pas ; où ils perçoivent une homonymie, ils pensent qu'il y a aussi identité de sens ; de là, de perpétuelles confusions ; un même texte se voit invoquer tantôt pour soutenir une thèse et tantôt pour attaquer cette même thèse ; trop souvent, dans les discussions scolastiques, règne l'équivoque. Dissiper cette équivoque sera, dans ce qui va suivre, notre principale tâche ; ce que nous venons de dire fait assez prévoir qu'elle ne sera pas toujours aisée.

III

LA Somme théologique D'ALEXANDRE DE HALES

L'œuvre de Guillaume d'Auvergne donne l'idée d'une grande bataille rangée que la vieille Scolastique latine aurait livrée aux forces coalisées et envahissantes de la pensée hellénique et de la pensée musulmane ; à en juger par la rudesse des coups que porte l'Évêque de Paris, par le solide bon sens qui les assène, on pourroit croire que la victoire est gagnée, qu' « Aristote et ceux de sa suite » sont mis en déroute.

Il n'en est rien cependant ; la Philosophie péripatéticienne et sa fille, de douteuse légitimité, la Philosophie néo-platonicienne vont continuer sourdement, au sein de la Chrétienté occidentale, leur marche de pénétration ; les Écoles latines vont, d'abord, entrebailler leurs portes à ces étrangères, puis, bientôt, les ouvrir toutes grandes. L'autorité religieuse elle-même, à l'encontre des livres qu'elle avait, tout d'abord, prohibés, ne tardera pas à se départir de son absolue rigueur.

Dispersée en 1229, l'Université de Paris était reconstituée par le pape Grégoire IX ; l'acte de reconstitution portait la date du 23 avril 1231 ; il défendait[1] que « les maîtres ès arts fissent usage des livres de Science physique prohibés à Paris, avec une sûre connaissance, par le concile provincial, jusqu'à ce qu'ils eussent été examinés et purgés de tout soupçon d'erreur : *Ut magistri artium... libris illis naturalibus, qui in concilio provinciali ex certa scientia prohibiti fuere Parisius, non utantur, quousque examinati*

1. LAUNOII *Op. laud.*, cap. VI ; éd. cit., p. 79. — DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium Universitatis parisiensis*, t. I, p. 138.

fuerint, et ab omni errorum suspicione purgati. » Le pape alla[1] jusqu'à charger trois maîtres de l'Université de Paris, Guillaume d'Auxerre, Simon d'Authie et Étienne de Provins, d'accomplir ce travail de révision et de correction des livres d'Aristote et d'autres philosophes que le concile provincial avait interdits.

Sans doute, le projet de Grégoire IX était chimérique ; on ne corrige pas Aristote ; toutefois, le fait même que le pape ait pu concevoir un tel dessein est bien digne de remarque ; le souverain pontife avait reconnu, dans ces philosophies diverses apportées d'Espagne par les traducteurs, que les pensées utiles et fécondes se trouvaient abondamment mêlées aux idées malsaines ; il voulait que l'enseignement de l'Université de Paris en pût, sans danger, tirer profit. Il y avait, en la lettre de Grégoire IX aux trois maîtres parisiens, comme une invitation à rechercher, dans l'œuvre d'Aristote et de ses disciples arabes, tout ce qui pouvait renforcer la philosophie et la théologie chrétiennes ; cette invitation, on peut croire que les docteurs de l'Université ne se la firent pas répéter et qu'ils commencèrent dès lors à donner, en leur enseignement, quelque accueil au Péripatétisme grec et au Néoplatonisme musulman.

A. *La composition et les sources de la* Somme *d'Alexandre de Hales.*

L'étude de la *Somme* d'Alexandre de Hales nous permet de saisir, pour ainsi dire sur le fait, cette première pénétration, dans la doctrine de Paris, des Métaphysiques d'Aristote et d'Avicenne.

On connaît, sur cette *Somme*, le jugement sévère de Roger Bacon, jugement que nous avons rapporté jadis[2] ; l'étude des théories astronomiques qu'on rencontre en cet ouvrage nous a paru propre à corroborer l'opinion de Roger Bacon.

Il semble qu'on puisse, dans toute la *Somme* d'Alexandre de Hales, distinguer deux éléments, un fonds primitif et des additions plus récentes.

Le premier fonds paraît appartenir tout à fait à l'antique tradition de la Scolastique latine, telle qu'elle était avant d'avoir reçu le premier afflux de la Métaphysique gréco-arabe, telle qu'on la peut reconnaître dans les écrits d'Hugues ou de Richard de Saint-Victor. Les auteurs païens n'y sont presque jamais cités. Les

1. Denifle et Chatelain *Op. laud.*, t. I, pp. 143-144.
1. Voir : Seconde partie, Ch. VII, § II, t. III, pp. 399-400.

noms qu'on y rencontre habituellement sont ceux des Pères de l'Église, jusqu'à Saint Anselme et à Saint Bernard, celui de Denys, le nom de Boëce, qui figure dès la seconde ligne et qui se trouve invoqué à chaque instant, enfin les noms de Pierre Lombard, de Gilbert de la Porrée, d'Hugues et de Richard de Saint-Victor.

Cette *Somme* primitive est-elle l'œuvre personnelle d'Alexandre de Hales? A-t-elle été plus ou moins grossie par des compilations, modifiée par des remaniements? Peu importe. Si elle est œuvre collective, elle n'en est, pour nous, que plus intéressante ; elle résume d'autant mieux l'ensemble des opinions qui avaient cours parmi les Franciscains au milieu desquels Alexandre vécut ses dernières années. L'auteur ou les auteurs sont de ceux qui ont respecté l'anathème porté par le concile de Paris contre les traités de Physique et de Métaphysique écrits par Aristote ou par les Arabes ; leur travail ne porte presque aucune marque des doctrines que ces écrits contenaient. Qu'on parcoure les questions consacrées à la science ou à la providence de Dieu ; on n'y trouvera rien qui s'inspire des enseignements si reconnaissables qu'Avicenne, qu'Al Gazàli avaient donnés sur ces questions.

Lorsque les maîtres de Paris commencèrent à s'engouer de la Métaphysique « d'Aristote et de ceux de sa suite », un tel traité dut sembler mal propre à les satisfaire ; peut-être fallut-il alors soumettre la *Somme* d'Alexandre à l'opération qui sert à rajeunir un livre devenu vieillot ; peut-être fallut-il y ajouter quelques développements au goût du jour, quelques passages où l'on traitait sommairement des doctrines récemment traduites. Ces additions, peu nombreuses d'ailleurs, tiennent au reste de l'ouvrage par un lien qui, la plupart du temps, est fort lâche ; parfois, comme nous avons eu occasion de le noter en étudiant les théories astronomiques d'Alexandre de Hales[1], elles présentent, avec les parties plus anciennes sur lesquelles elles ont été appliquées, un contraste très apparent.

Alexandre ou les auteurs de ces additions ne semblent connaître qu'un fort petit nombre de livres d'origine gréco-arabe. Hors ceux qu'ils attribuent à Aristote, le seul de ces livres dont nous ayons relevé la citation au cours de la *Somme*, c'est la *Métaphysique* d'Avicenne[2]. Nous n'y avons pas découvert le nom d'Al Gazàli, encore que l'influence de ce philosophe se laisse, parfois, reconnaître.

1. Voir : Seconde partie, ch. VII, § II ; t. III, p. 401.

2. Voir, en particulier, ALEXANDRI DE ALES *Summa theologica,* Pars I, Quæst. XIII, Membrum III.

Le traité d'Aristote qui est le plus volontiers cité, c'est la *Métaphysique* ; les rédacteurs de la *Somme* paraissent avoir, de ce traité, une connaissance plus complète que celle dont Guillaume d'Auvergne avait dû se contenter; Guillaume, nous l'avons dit, ne connaissait probablement que les dix premiers livres ; la *Somme* d'Alexandre contient ce passage[1] : « Lorsque le Philosophe, à la fin de la *Philosophie première*, et de même Avicenne, dans sa *Philosophie*, réprouvent les idées, ils veulent parler des formes mathématiques... » Ce passage montre qu'on possédait alors la *Métaphysique* d'Aristote en sa totalité[2].

1. Alexandri de Ales *Op. laud.*, Pars II, quæstio III, membrum I.

2. A plusieurs reprises, Saint Thomas d'Aquin parle d'un ouvrage en quatorze livres qu'Aristote aurait composé sur les substances séparées, et dont il aurait vu le texte non encore traduit. Voici les divers passages où se trouvent ces allusions : « Hujusmodi autem quæstiones certissime colligi potest Aristotelem solvisse in his libris quos patet eum scripsisse de substantiis separatis, ex his quæ dicit in principio XII[i] Metaphysicæ ; quos etiam libros vidimus numero XIV, licet nondum translatos in linguam nostram. » (*De unitate intellectus*, cap. III).

« Quomodo autem hæc Aristoteles solveret, a nobis sciri non potest, quia illam partem Metaphysicæ non habemus, quam fecit de substantiis separatis. » (*Ibid.*, cap. VII).

« Unde hæc quæstio pertinet ad Metaphysicam ; non tamen invenitur ab Aristotele soluta, quia complementum hujus scientiæ nondum ad nos pervenit, vel quia nondum est totus liber translatus, vel quia forte præoccupatus morte non complevit » (*De anima*, lib. III, lect. XII).

L'un des traducteurs de la *Théologie d'Aristote*, Pietro Nicolò Castellani, n'avait pas hésité à penser que ce complément de la *Métaphysique*, divisé en quatorze livres, dont Saint Thomas avait eu le texte sous les yeux, n'était autre que l'apocryphe qu'il avait contribué à mettre en latin (*Sapientissimi Philosophi* Aristotelis Stagiritae. *Theologia sive mistica Phylosophia Secundum Ægyptios*... Romæ, 1519 ; fol sign. Bii, recto).

Cette supposition avait été, semble-t-il, admise d'une manière entièrement générale lorsque le R. P. Mandonnet est venu en proposer une autre. « A cette occasion, dit-il, Thomas nous fournit un précieux renseignement, car il nous apprend que les derniers livres de la *Métaphysique*, qui traitent justement des substances séparées, n'étaient pas encore traduits. Il en connaît cependant l'existence, ayant vu le texte grec qui contient quatorze livres, dont le douzième commence à traiter des substances séparées » (*Siger de Brabant*, Première partie, étude critique, p. 176).

Mais cette supposition ne paraît guère admissible. Saint Thomas d'Aquin, au premier des textes que nous avons rapportés, cite le douzième livre de la *Métaphysique*, dont il a, d'ailleurs, commenté les douze premiers livres. Il faudrait donc admettre que la *Métaphysique* était alors divisée en quatorze livres et que les deux derniers seuls n'étaient pas traduits. Or Saint Thomas parle, dans ce premier texte, non pas de deux livres, mais de quatorze livres non encore traduits.

D'autre part, nous venons de voir que les rédacteurs de la *Somme* mise au compte d'Alexandre de Hales mentionnent une question dont le Philosophe traite « *in fine Philosophiæ primæ.* » Cette question est, en effet, l'objet du troisième des cinq chapitres qui forment, aujourd'hui, le XIII[e] et dernier livre de la *Métaphysique*.

Enfin, Albert le Grand a donné une exposition complète de la *Métaphysique*, et il l'a divisée en treize livres qui correspondent aux treize livres d'Aristote.

Il est donc certain que Saint Thomas d'Aquin a connu en son entier la *Métaphysique* d'Aristote et que les passages rapportés ci-dessus n'ont pas trait à cet

Ajoutons que, tout comme Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Hales met le *Livre des causes* au compte d'Aristote [1].

Il n'y a guère de remarques intéressantes à faire au sujet des passages où Aristote est formellement cité par Alexandre de Hales. Une observation mérite cependant d'être signalée ; très souvent, au cours de la *Somme*, Aristote est désigné par ce seul titre : *Philosophus*, le Philosophe, qu'on chercherait vainement, croyons-nous, dans toute l'œuvre de Guillaume d'Auvergne, et qui va devenir, désormais, l'appellation courante du Stagirite. Jusqu'alors, pour la Scolastique latine, le philosophe par excellence était, sans conteste, Platon. Le sceptre de la Philosophie vient de changer de main.

Alexandre a-t-il connu Averroès ? La réponse qu'il convient de donner à cette question dépend de la traduction qu'il faut attribuer au passage suivant [2] : « *Ille intellectus materialis de quo loquitur commentator...* » Faut-il rendre le mot : *commentator* par : *un commentateur*, ce qui est assurément plausible, car tous les commentateurs, depuis Alexandre d'Aphrodisias, ont parlé de l'intellect matériel, et l'exposé de la *Somme* rappelle fort ce que l'un d'entre eux, Avicenne, en a dit ? Faut-il, au contraire, traduire ce mot par : *le Commentateur ?* Ce dernier parti devrait être sûrement adopté si le texte qui nous occupe était un peu plus récent ; le prendre, c'est admettre que les rédacteurs de la *Somme* ont non seulement connu Averroès, mais encore qu'ils lui ont donné le titre de *Commentator* comme ils ont donné à Aristote celui de *Philosophus* ; après eux, ces deux titres, qui consacraient l'autorité d'Aristote et la confiance accordée à son interprète Averroès, devinrent d'usage courant.

B. *La théorie de l'intelligence humaine*

Si les rédacteurs de la *Somme* ont lu ce qui se trouve, touchant l'intelligence humaine, aux Commentaires d'Averroès, ils n'en ont point entièrement accepté l'influence. Après avoir rapporté les opinions émises à ce sujet par les Pères de l'Église, ils leur veulent comparer celle du « Philosophe ». « Le Philosophe, disent-ils [3], distingue l'intelligence matérielle, qui connaît les espèces à

ouvrage. L'opinion la plus vraisemblable demeure celle qui y voit des allusions à la *Théologie d'Aristote*.

1. ALEXANDRI DE ALES *Op. laud.*, Pars I, quæst. XII, membrum IX, art. III.
2. ALEXANDRI DE ALES *Op. laud.*, Pars II, quæst. LXIX, membrum III, art. II.
3. ALEXANDRI DE ALES Quæst. cit., proœmium.

l'aide des images, l'intelligence possible et séparable, qui connaît les espèces abstraites, et l'intelligence active. »

Dès le principe, cet exposé se trouve erroné, les commentateurs d'Aristote ayant tous regardé comme synonymes les expressions : intelligence matérielle et intelligence possible.

Un peu plus loin [1], la *Somme* nous dit que cette intelligence matérielle se nomme aussi *rationativa* ; elle s'identifierait donc avec l'âme raisonnable ; « c'est pourquoi, ajoute la *Somme*, on la nomme encore « cellule logistique ».

« Cette intelligence matérielle possède les espèces sous forme d'images ; ces espèces, l'intelligence active aura le pouvoir de les abstraire afin qu'elles s'unissent à l'intelligence en puissance (*intellectus possibilis*). »

Cette dernière indication marque clairement que sous les noms d'intelligence matérielle, de *rationativa*, la *Somme* a entendu, en réalité, l'âme sensitive.

Au sujet de l'*intellectus possibilis* et de l'*intellectus agens*, elle se demande [2] pourquoi le Philosophe a distingué ces deux sortes d'intelligences. « Rien, observe-t-elle, ne passe de la puissance matérielle à l'acte, si ce n'est pas quelque chose qui soit déjà en acte. Mais l'intelligence possible est dite possible parce qu'elle est dans l'état de puissance matérielle qui convient à son genre ; elle ne peut donc passer à l'acte que par quelque chose qui soit en acte ; ce quelque chose, c'est l'intelligence active...

» En outre, le sens ne peut se donner à lui-même la perfection qu'est l'acte de sentir ; il a besoin de lumière tant intérieure qu'extérieure. Il en est semblablement de l'intelligence. Il y aura donc, en l'âme, quelque chose qui agisse à la façon de la lumière ; de même que la lumière rend sensibles, d'une manière actuelle, les couleurs qui existaient en puissance, de même il y aura dans l'âme quelque chose qui permettra à la puissance intelligente de passer de l'état d'intelligence en puissance à l'état d'intelligence en acte...

» L'intelligence en acte agit de deux manières ; elle agit, d'une part, en pratiquant l'abstraction et, d'autre part, en s'unissant à l'intelligence en puissance.

» On se demandera peut-être si l'intelligence active est substantiellement séparée de l'âme ou bien si elle est une partie de l'âme intellectuelle. » Parmi les arguments qu'on peut faire valoir pour soutenir qu'il existe une distinction substantielle entre

1. ALEXANDRI DE ALES Quæst. cit., membrum III, art. II.
2. ALEXANDRI DE ALES Quæst. cit., membrum III, art. II.

l'âme et l'intelligence active se trouve, en particulier, celui-ci : « Il y a des formes intelligibles plus nobles que celles qui se trouvent en l'intelligence raisonnable ; telles sont celles qui se trouvent dans les choses divines ; la partie raisonnable de l'intelligence ne saurait donc être apte à les comprendre, si ce n'est pas quelque chose qui lui soit extérieur ; et comme ce quelque chose, c'est l'intelligence active, il est nécessaire que cette intelligence soit séparée. »

A cette question, voici la réponse que donne la *Somme*. Cette réponse présente une particularité digne d'être notée ; elle distingue, en l'âme, une matière et une forme, fidèle, en cela, aux principes généraux qu'Alexandre de Hales tenait sans doute d'Avicébron, et que nous allons analyser dans un instant : « L'intelligence en puissance et l'intelligence en acte sont deux distinctions en l'âme raisonnable ; l'une d'elles, l'intelligence active, a rapport à la forme par laquelle l'âme est esprit ; l'autre, l'intelligence possible, a rapport à la matière de l'âme, matière par laquelle l'âme est un être en puissance à l'égard des choses connaissables qu'elle contient ; ces choses sont en sa partie inférieure et viennent principalement de l'âme sensitive.

» Il ne faut pas supposer que l'intelligence active soit, en substance, séparée de l'âme même comme la lumière sensible est séparée substantiellement de la faculté sensitive...

» On a objecté que certains intelligibles sont au-dessus de l'intelligence, en sorte que la connaissance en est nécessairement donnée par un agent supérieur à l'intelligence. Nous répondrons à cela que si l'intelligence active est dite en acte, ce n'est pas que, dès le principe, elle connaisse toutes les formes ; mais elle reçoit du premier Agent une illumination qui n'est pas, d'ailleurs, relative à toutes les formes, mais seulement à certaines d'entre elles ; une fois illuminée, l'intelligence active perfectionne de la même manière l'intelligence en puissance. »

L'intelligence active n'est pas la seule partie de l'âme qui soit séparable du corps ; l'intelligence en puissance partage avec elle ce privilège. « Comme nous l'avons dit plus haut, il y a, dans l'intelligence, une triple distinction [1] ; l'intelligence matérielle appartient à l'âme en tant que celle-ci est l'acte de l'homme en son corps ; l'intelligence en puissance lui appartient en tant qu'elle est séparable du corps ; enfin l'intelligence en acte appartient à l'âme en tant qu'elle est déjà comme séparée du corps. »

1. ALEXANDRI DE ALES *Quæst. cit.*, membrum IV, art. II.

C. *Les processions célestes. L'origine de la multiplicité dans le Monde*

La *Somme* d'Alexandre de Hales connaît peut-être les *Commentaires* d'Averroès ; mais elle est, à coup sûr, parfaitement exempte de l'hérésie averroïste que Guillaume d'Auvergne dénonçait avec tant de clarté et condamnait avec tant de rigueur. Cette *Somme* ne fait, d'ailleurs, aucune allusion aux théories néo-platoniciennes qui attribuaient à l'Intelligence active le dernier rang parmi les Intelligences émanées de Dieu.

Cependant, cette doctrine des processions célestes, si bien connue de Guillaume d'Auvergne, n'est pas ignorée d'Alexandre ; il en donne même une critique que diverses raisons nous conseillent de rapporter ici.

Il s'agit, en la question de la *Somme* que nous allons lire, de justifier cette affirmation : Dieu a produit directement une multitude de créatures ; voici ce qu'Alexandre écrit à ce sujet [1] :

« Peut-être dira-t-on, comme l'ont dit certains philosophes, que du premier Principe, qui est vraiment un, ne procède immédiatement qu'un seul être ; mais plusieurs êtres en procèdent d'une manière médiate et successive. Le premier Principe a donc créé, tout d'abord, une Intelligence angélique ; or cette Intelligence angélique, se connaissant elle-même et connaissant celui par qui elle était, a connu la multitude ; en sorte que la multitude a été produite par l'intermédiaire de l'Intelligence angélique.

» Mais cette opinion n'est pas conforme à la raison. Selon cette théorie, le premier Principe aurait, par l'intermédiaire de la créature, un pouvoir plus grand que par lui-même ; par l'intermédiaire de la créature, en effet, il pourrait produire des êtres multiples, tandis qu'il ne peut, par lui-même, produire qu'un seul être...

» En outre, si le pouvoir de produire des êtres multiples, et, par conséquent, la production de ces êtres multiples proviennent, d'une manière générale, de la connaissance de la multitude, ce pouvoir et cette production conviennent à l'Intelligence divine mieux encore qu'à l'Intelligence angélique, car l'Intelligence divine se connaît elle-même et connaît ce qui vient d'elle-même, tandis que l'Intelligence angélique se connaît elle-même et connaît Celui par qui elle est. En effet, celui qui connaît les choses qui existent par lui, sait

1. ALEXANDRI DE ALES *Op. laud.*, Pars II, quæst. XI, membrum I.

qu'il est la cause de ces choses et que ces choses sont créées par lui. Celui, au contraire qui se connaît comme tenant d'un autre son existence, sait simplement qu'il est lui-même créé. Or la raison de produire convient à la cause et non pas à ce qui est causé ; par là donc l'Intelligence divine possède, plus que l'Intelligence angélique, la raison de la création des êtres multiples. »

On ne saurait méconnaître la force qu'a cet argument à l'encontre des Néo-platoniciens qui accordent à Dieu la connaissance des êtres particuliers ; or telle était la doctrine d'Avicenne et d'Al Gazâli.

« D'autres, poursuit Alexandre, ont dit que l'unité provient de la forme et la multitude de la matière ; pour cette cause, la raison de la multiplicité ne dérive pas de l'Être suprême, qui est forme, mais elle dérive de la matière.

» Mais qu'on suppose la matière coéternelle [à Dieu] ou qu'on la suppose créée et non coéternelle, voici ce qu'on peut objecter à cette opinion :

» Si l'on admet, en effet, que la matière est coéternelle [à Dieu] et que la forme ne l'est pas, ou bien une seule forme sera créée en cette matière, ou bien plusieurs formes y seront produites. Si une forme unique est créée en cette matière unique, un tel être se trouvera produit. Si l'on prétend que la forme unique est multipliée par la matière, cette multiplicité, en tous cas, ne sera pas une multiplicité de genres et d'espèces ; partant, la diversité générique et la diversité spécifique des choses ne proviendront pas de la matière.

» Peut-être dira-t-on, comme on le trouve au livre *De unitate et uno*, qu'en la matière, il y a distance *(dissensio)*, en sorte qu'une partie de la matière est plus proche [du premier Principe] et une autre partie plus éloignée ; que, de cette différence, proviennent la diversité générique et la diversité spécifique des formes en la matière ; c'est ainsi, par exemple, que l'intelligence est d'une matière plus simple, l'âme d'une matière moins simple, et ainsi des autres êtres. »

Alexandre, en effet, avait pu lire au traité *De unitate* écrit par Dominique Gondisalvi, l'exposé de la doctrine [1] qu'il résume ici. D'ailleurs, au traité du diacre de Ségovie, cet exposé provenait d'un emprunt textuel [2] au *Fons vitæ* d'Ibn Gabirol. C'est donc, en

1. *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des* Dominicus Gundisalvi *De unitate.* Herausgegeben von Paul Correns *(Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelälters*, Bd. I, Heft I, Münster, 1891 ; pp. 6-8).

2. Paul Correns, *Op. laud.*, pp. 23-24. — Cf. : Avencebrolis (Ibn Gebirol) *Fons*

dernière analyse, une doctrine du Philosophe juif qu'Alexandre va s'efforcer de réfuter. Voici en quels termes il le fait :

« Par rapport à l'essence divine, il ne peut y avoir proximité ou éloignement relatif au lieu ou à la situation ; on ne s'éloigne pas plus ou moins de Dieu en occupant des lieux dissemblables, comme le dit Augustin, ... et cela, parce que Dieu est partout ; par rapport à Dieu, toute distance provient d'une plus ou moins grande privation, qui est une privation de forme, ou bien d'une composition plus ou moins grande ; mais il ne peut y avoir composition plus ou moins grande en l'absence de forme, ni privation plus ou moins grande, si ce n'est à l'égard des formes ; cette distance qui doit expliquer la multiplicité, ne proviendra donc pas, en général, de la matière.

» Dira-t-on, en effet, que la matière a des parties? Mais, alors, c'est qu'elle possède la divisibilité (*partibilitas*). Or, sans forme, il n'y a pas de divisibilité. Si, en outre, elle est plus simple en une de ses parties et plus massive (*corpulentior*) en une autre, cela ne peut être qu'en raison des formes ; car la matière est matière par cela seul qu'elle possède la possibilité de recevoir des formes.

» D'autre part, en raison de sa *corporéité*, la matière es divisible ; mais la division effective provient d'ailleurs que la divisibilité ; le principe de la division ou de la multiplicité est donc autre que la matière. De plus, si c'est en raison de la *corporéité* que la divisibilité réside en la matière, la division y sera en raison de la forme, car la *corporéité* est une forme.

» Enfin si la multiplicité existait uniquement en raison de la matière, toutes choses seraient une en leur forme ; l'unité, en effet, étant attribuée aux choses en raison de la forme comme la multiplicité l'est en raison de la matière, toutes choses seraient une seule chose. Comme cela n'est pas, la multiplicité n'existe donc pas seulement en raison de la matière, mais encore en raison de la forme.

» Si l'on admet, maintenant, que la matière est créée, et non pas coéternelle à Dieu, ce n'est pas d'elle que proviendra la multiplicité des êtres créés ou produits. Au moment de la création, en effet, ou bien la matière seule a passé du non-être à l'être, ou bien la forme a subi, avec la matière, ce même passage.

» Si la matière seule a passé du non-être à l'être, il n'y a pas eu multiplicité.

vitæ. Edidit Clemens Baeumker, Pars II, Capp. 20-21 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelälters*, Bd. I, Heft II ; Münster, 1892, pp. 61-63).

» Si la forme a été créée en même temps que la matière, d'où provient la différence entre la matière et la forme ? Ce n'est pas la matière qui donnera à la forme de quoi différer de la matière, ni la forme qui donnera à la matière de quoi différer de la forme. Cette première multiplicité, donc, qui est celle de la matière et de la forme, ne provient ni de la matière ni de la forme ; et comme, hors la matière et la forme, il ne reste rien d'autre que le Créateur, il faut qu'elle provienne du Créateur. »

Il est à peine besoin de remarquer que les propos tenus par Alexandre au sujet de la corporéité portent la marque, très reconnaissable, d'Avicenne ou d'Al Gazâli. Mais, peut-être, convient-il de signaler l'extrême originalité de la doctrine contenue au passage que nous venons de rapporter. S'il est un principe qui ait été unanimement accepté par les commentateurs grecs d'Aristote et par les Néo-platoniciens hellènes, juifs ou arabes, c'est assurément celui-ci : Toute multiplicité a sa raison d'être dans la matière, tandis que la forme est un principe d'unité ; c'est par la matière que les divers individus d'une même espèce se distinguent les uns des autres ; ils ont, en commun, une même forme qui réalise l'unité de l'espèce en la multiplicité des individus.

De ce principe, joint à cet autre que l'âme est la forme du corps, découlait, d'une manière forcée, cette conséquence : Différents les uns des autres par le corps, les divers individus de l'espèce humaine sont, par l'âme, un seul homme.

Pour barrer le passage au progrès de cette hérésie, Guillaume d'Auvergne n'avait pas hésité à déclarer que la matière n'est pas, à elle seule, le principe qui distingue les uns des autres les divers individus d'une même espèce. Alexandre reprend avec plus de force et plus de détails cette même affirmation.

Cet exemple nous montre quelle opiniâtre résistance les rédacteurs de la *Somme* opposaient encore aux doctrines péripatéticiennes ou néo-platoniciennes, alors qu'elles tentaient de s'introduire au sein de la Scolastique latine. Même dans les parties qui semblent ajoutées à la rédaction primitive de la *Somme*, et qui font mention de ces doctrines, leurs enseignements les plus essentiels sont, bien souvent, repoussés.

D. *L'influence d'Avicébron.*

La *Somme* d'Alexandre de Hales avait peut-être, disions-nous, revêtu une première forme où presque rien ne décelait encore l'influence du Péripatétisme grec ni du Néo-platonisme arabe, une

forme en laquelle ni la pensée d'Aristote ni la pensée d'Avicenne n'avaient profondément marqué leur sceau ; cette forme, en revanche, portait, en son modelé, la trace de certaines impressions que la Scolastique avait, depuis longtemps, accoutumé de subir. On a signalé [1], dans cette *Somme*, des passages où se reconnaît l'empreinte de la pensée d'Avicébron ; ces passages, plus nombreux encore et plus importants qu'on ne l'a dit, ne ressemblent aucunement à ces pièces de rapport où se trouvent mentionnées des opinions d'Aristote ou d'Avicenne, à ces pièces qu'on pourrait supprimer sans que le plan général de l'œuvre en fût sensiblement modifié ; ils tiennent solidement aux fondements mêmes du traité ; ils en représentent certaines doctrines essentielles.

D'ailleurs, nous ne saurions nous étonner qu'Alexandre de Hales connaisse les doctrines du *Fons vitæ*, car il cite [2] le commentaire que Gilbert de la Porrée a consacré au *Traité de la Trinité* de Boëce, et nous avons vu que Gilbert était déjà, sans doute, au nombre des disciples d'Ibn Gabirol. Il cite également, nous l'avons dit, le livre *De unitate et uno* que Dominique Gondisalvi avait composé, en grande partie, au moyen d'extraits du *Fons vitæ*. Enfin, certains passages de la *Somme* expriment des pensées qui semblent bien porter la marque de Jean Scot Érigène.

Peut-être pourrait-on soutenir qu'Alexandre de Hales n'a pas connu directement la philosophie d'Avicébron, mais seulement la philosophie du prédécesseur d'Ibn Gabirol, Jean Scot, et celle des continuateurs du Philosophe juif, Dominique Gondisalvi et Gilbert de la Porrée. On peut douter, toutefois, que ces sources eussent pu lui fournir toutes les pensées qu'il conçoit en commun avec le *Fons vitæ* ; et, d'ailleurs, il est bien naturel qu'il ait subi l'influence de cette œuvre que Guillaume d'Auvergne lisait et qu'il attribuait à un Chrétien.

E. *La matière spirituelle.*

Cette influence, toutefois, ne sera pas tellement puissante que les enseignements du Philosophe juif ne se trouvent corrigés en quelques points essentiels, et cela dans un sens nettement péripatéticien.

Toute créature est un être composé. « En tout être, au-dessous

1. Michael Wittmann, *Die Stellung des Hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol (Ibn Gebirol) (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelälters*, Bd. III, Heft. III. Münster, 1900), pp. 20-21.
2. Alexandri de Ales *Op. laud*, Pars I, quæst. XVIII, membrum VIII.

du premier Principe [1], on peut distinguer ce qu'est cet être et ce par quoi il est ; ... et toute chose en laquelle on peut distinguer ce qu'elle est (*quod est*) et ce par quoi elle est (*quo est*), est une substance composée. »

Ce principe, revient souvent dans la *Somme* d'Alexandre. Parfois il y est pris, semble-t-il, comme équivalent à cette affirmation : « Toute créature est composée de matière et de forme. » Ainsi en est-il au passage suivant :

Que l'âme humaine ait matière et forme, « cela paraît [2] par ce que dit Boëce au livre *De la Trinité* : « En tout ce qui vient après » le premier Principe, il y a ceci et cela. *In omni eo quod est citra* » *primum Principium, est hoc et hoc* [3] ». Boëce parle des choses qui sont des substances par elles-mêmes, et non pas de la matière et de la forme ; sinon, on s'en irait à l'infini. Mais l'âme humaine est telle, car elle existe par elle-même, ce qui se manifeste par sa séparation d'avec le corps. Elle a donc en elle ceci et cela (*hoc et hoc*). Mais ce ne peut être matière et matière ni forme et forme ; l'une des deux, en effet, serait superflue. Ces deux choses seront donc matière et forme. »

Souvent, au contraire, Alexandre paraît regarder la distinction du *quod est* et du *quo est* comme n'étant pas la distinction de la matière et de la forme. Mais, à coup sûr, il n'hésite pas à formuler ce postulat [4] : « Un être créé, c'est ce qui est composé de ces deux choses, la matière et la forme. »

La distinction de la matière et de la forme n'est donc pas restreinte aux êtres corporels ; elle doit également s'introduire en la nature des êtres spirituels ; aussi Alexandre fait-il sienne [5] cette proposition de Saint Augustin : « Au commencement, Dieu fit le ciel et la terre, c'est-à-dire qu'en son Verbe coéternel, il fit la matière de la créature tant spirituelle que corporelle. »

Attribuer une matière même aux créatures spirituelles, c'est le propre de la philosophie d'Avicébron dont la *Somme*, en ce point, suit fidèlement les leçons.

La créature angélique elle-même est composée de matière et de forme. « Bien que, selon certains philosophes [6], cette intelligence qu'on nomme ange soit une forme sans matière, on doit déclarer,

1. Alexandri de Ales *Summa theologica*, pars II, quæst. XX, membrum II, art. II.
2. Alexandri de Ales *Op. laud.*, pars II, quæst. LXI, membrum I.
3. Anitii Severini Manlii Boethii *De Trinitate*, lib. I (Boethii *Opera*, éd. Basileæ, MDLXX, p. 1122).
4. Alexandri de Ales *Op. laud.*, pars II, quæst. X, membrum I.
5. Alexandri de Ales *Op. laud.*, pars II, quæst. I, membrum II, art. III.
6. Alexandri de Ales *Op. laud.*, pars II, quæst. XIX, membrum II, art. II.

semble-t-il, que c'est un composé de matière et de forme. Si certaines personnes pensaient que cette intelligence est une forme qui existe par elle-même, sans matière, elle aurait cependant cette composition que constitue ce qu'elle est (*quod est*) et ce par quoi elle est (*quo est*) ; en sorte que, de toute manière, il la faut déclarer composée d'un certain genre de composition. »

« L'âme humaine [1], elle aussi, est composée de matière intellectuelle et de forme intellectuelle.

» De l'avis de certains », — c'est Albert le Grand qui est ici désigné — « la seule composition de l'âme proviendrait de ce qu'elle n'existe pas par elle-même, de ce que, par son existence, elle dépend de Dieu ; en elle, donc, on peut distinguer ce qu'elle est et ce par quoi elle est. Mais ce n'est pas de cette différence qu'il est ici question. De cette manière, en effet, les formes mêmes qui sont créées en la matière sont composées ; nous, nous parlons de la composition formée par la matière et la forme, de celle dont on dit que la forme de la matière ne peut subsister par elle-même, mais seulement en la matière. »

L'âme n'est donc pas simplement une forme, la forme du corps. « La forme n'a pas d'autre existence actuelle que celle qu'elle a comme forme d'une certaine matière ; mais l'âme, outre qu'elle est âme, possède une certaine vertu par laquelle on peut dire qu'elle a une composition propre ; à cette composition correspondent les facultés d'agir et de pâtir ; et cela est vrai même lorsqu'elle est séparée [du corps]. »

Quelles sont ces deux facultés d'agir et de pâtir qui composent l'âme, même séparée du corps, et qui en sont la forme intellectuelle et la matière intellectuelle ? Alexandre nous le rappelle à deux reprises, au cours du passage que nous analysons ; ce sont l'intelligence active et l'intelligence en puissance. D'ailleurs, il nous a déclaré déjà que ces deux intelligences, unies entre elles, étaient toutes deux séparables du corps ; elles sont donc bien la forme et la matière dont l'union fait de l'âme humaine, même en l'absence du corps, une substance complète. Alexandre attribue à chaque âme humaine la composition qu'Averroès avait attribuée à l'Intelligence spéculative une, éternelle et séparée du corps.

Les substances spirituelles, telles que les anges et l'âme humaine, sont composées de matière et de forme ; cette matière des substances spirituelles ne se distingue-t-elle pas de la matière corporelle ? « L'âme [2] n'a pas matière et forme de la même manière que

1. ALEXANDRI DE ALES *Op. laud*, pars II, quæst. LXI, membrum I.
2. ALEXANDRE DE ALÈS, loc. cit.

les corps, soit corps célestes soit corps inférieurs, sont dits avoir matière et forme ; la matière corporelle, en effet, admet une borne qui est la grandeur ; la matière spirituelle, au contraire, n'a pas de borne ; lorsque le Philosophe, au livre *De la génération*, dit qu'il est impossible que la matière soit sans la grandeur, il veut parler de la matière corporelle. »

Tout cela, Avicébron l'eût accordé au Franciscain de Hales ; mais il eût ajouté que la matière spirituelle, plus simple que la matière corporelle, était commune à la fois aux corps et aux esprits. Cette dernière proposition, Alexandre la rejette formellement.

Le principe qu'Avicébron a suivi en toute sa Philosophie, c'est le suivant : Lorsque des choses distinctes sont reconnues appartenir à un même genre, cette communauté de genre est l'indice d'une communauté de matière ; la distinction entre ces choses de même genre doit être mise sur le compte de la différence des formes.

Ce principe, Alexandre de Hales le connaît fort bien, mais fort nettement, et à plusieurs reprises, il le déclare faux.

« Bien qu'en la philosophie purement rationnelles [1], il existe un genre commun à toutes les choses créées, il n'y a cependant pas, pour toutes, une même matière ; le genre, en effet, ne répond pas toujours à la matière, bien que nous disions que le genre est analogue (*ad modum*) à la matière et que les différences sont analogues à la forme ; selon ce principe, en effet, il nous faudrait dire que les corps et les esprits ont même matière, ce que nous n'admettons pas. »

« On dit [2] que des choses ont une même matière lorsqu'elles peuvent se transmuer les unes en les autres ou se résoudre toutes en cette matière. »

Alexandre rapporte [3] ce raisonnement qui tend à établir que l'ange est composé de matière et de forme :

« Toutes les choses qui, selon la raison, se réunissent en un même genre, doivent, selon la nature, posséder une même matière, car le genre répond à la matière. Puis donc que cette substance qu'est l'ange, convient en genre avec le corps, elle aura quelque chose qui jouera en elle le rôle de matière (*habebit rationem materiæ*) ; si elle a quelque chose qui joue le rôle de matière, elle aura aussi quelque chose qui joue le rôle de forme. »

Tout en accordant, au moins comme conclusion probable, que

1. Alexandri de Ales *Op. laud.*, Pars II, quæst XLIV, membrum II.
2. Alexandre de Hales, loc. cit.
3. Alexandri de Ales *Op. laud.*, Pars II, quæst. XIX, membrum II, art. II.

l'ange est composé de matière et de forme, Alexandre rejette l'argument qu'on vient de lire. « On objecte, au sujet du mode de composition de l'ange, qu'il possède, en commun avec le corps, une même matière, car on dit qu'il appartient, avec le corps, à un commun genre. Il faut répondre que cela est faux ; bien que l'ange et le corps s'accordent en ceci qu'ils ont tous deux une matière, chacun selon son genre, ils n'ont cependant pas la même matière ; il n'y a pas de matière commune aux choses corporelles et aux choses spirituelles... Si ces choses admettent un genre commun, c'est parce qu'un certain rapport matériel leur est commun selon la raison, mais non pas parce qu'elles ont une commune matière. »

Dès lors, on ne saurait, comme le voulait Avicébron, prétendre que la matière spirituelle et la forme spirituelle sont respectivement plus simples que la matière corporelle et la forme corporelle. « La matière et la forme corporelles sont simples en leur genre[1]... Une matière est dite simple lorsqu'elle ne se résout pas en une autre matière; une forme est dite première lorsqu'elle ne se résout pas en une autre forme ; [qu'il s'agisse donc de la matière et de la forme corporelles ou bien de la matière et de la forme spirituelles], le mot simple est dit de part et d'autre, mais d'une manière différente. »

Il y a plus ; non seulement les substances spirituelles n'ont pas la même matière que les substances corporelles, mais elles n'ont même pas entre elles une commune matière ; chaque esprit a sa matière individuelle.

« Tous les êtres corporels se réduisent à la matière [2], comme on l'a vu dans l'exposition de ce texte : *In principio, Deus creavit cælum et terram*. Mais il n'est pas vrai des créatures spirituelles, comme il l'est des créatures corporelles, qu'elles se réduisent toutes à une même matière ; ou bien les créatures spirituelles ne se réduisent pas à la matière ou bien elles se distinguent les unes des autres par leurs matières. C'est en quoi se trompaient les hérétiques qui admettaient une matière commune à tous les esprits. Par le fait même que les esprits sont dépourvus de corporéité, ils sont incapables de continuité ; ils sont essentiellement séparés les uns des autres (*inest discretio*) ; il n'y a pas entre eux unité de matière. Il n'y a pas davantage cette unité de matière par laquelle l'un proviendrait de l'autre. Il reste donc que cette matière commune à

1. ALEXANDRE DE HALES loc. cit.
2. ALEXANDRI DE ALES *Op. laud.*, Pars II, quæst. LX, membrum I.

tous les esprits n'existe pas, contrairement à ce qu'avaient supposé ces hérétiques, tendant à faire de toutes choses une seule chose. »

N'est-ce pas le Panthéisme de David de Dinant et d'Amaury de Bennes que la *Somme* condamne ici ? On peut remarquer, en tous cas, que son argumentation rend à la corporéité le caractère essentiel que lui attribuait Al Gazâli, celui qui en fait, dans un corps, le principe de l'unité et de la continuité.

E. *La matière céleste et la matière sublunaire*

Les principes à l'aide desquels Alexandre a nié qu'il y eût une matière commune aux corps et aux esprits et même qu'il y eût une matière commune aux divers esprits, il va les appliquer aux substances corporelles [1] ; ces principes le conduiront à nier la communauté de la matière céleste et de la matière sublunaire, en dépit des enseignements d'Avicenne, d'Al Gazâli et d'Avicébron.

Conformément à la méthode scolastique, la *Somme* énumère d'abord les arguments propres à soutenir l'opinion qu'elle se propose de rejeter ; en voici deux qui méritent d'être remarqués :

« Le rare et le dense ont une même matière ; il en est de même du grave et du léger ; pour la même raison, le lumineux et le ténébreux doivent avoir la même matière ; mais le lumineux appartient au ciel et le ténébreux à la terre ; la matière du ciel et de la terre est donc la même...

» Le Philosophe a dit : Il est impossible qu'il y ait une matière dépourvue de grandeur. La grandeur, d'ailleurs n'existe pas sans la corporéité ; il est donc impossible que la matière existe sans corporéité. Mais cette forme peut être commune à la terre et au ciel ; donc la matière leur peut aussi être commune. »

A ces arguments et à beaucoup d'autres, Alexandre donne cette réponse : « Des choses ont une commune matière lorsqu'elles peuvent se transmuer les unes en les autres ou se résoudre en cette matière unique ; mais la terre et le ciel ne peuvent pas se transmuer l'une en l'autre ; il n'arrive pas non plus que l'un d'eux se résolve en une autre chose qui serait son principe matériel, comme les corps composés se résolvent en éléments ; ils n'ont donc pas une commune matière. »

Ce principe lui sert à ruiner les arguments qu'invoque la thèse contraire à la sienne :

« A l'objection selon laquelle il doit y avoir une commune

1. ALEXANDRI DE ALES *Op. laud.*, Pars II, quæst. XLIV, membrum II.

matière de tous les corps, il faut répondre que cela n'est pas, en tant que la matière est le sujet de la transmutation des formes. On a dit : De même que le rare et le dense, de même que le léger et le grave ont une commune matière, de même en doit-il être du lumineux et de son opposé. Il faut répondre à cela qu'il n'y a pas similitude. Le rare et le dense communiquent entre eux en ce que la matière de l'un peut se transmuer en la matière de l'autre ; il en est de même du grave et du léger Il n'en est pas de même du lumineux et de son opposé, à moins qu'on ne veuille parler de la lumière et des ténèbres quand ils se trouvent dans l'air et dans l'eau, qui les peuvent également recevoir ; mais lors que la lumière est dans le Ciel empyrée et l'obscurité dans la terre, ils n'ont pas entre eux cette communication qui proviendrait de ce que la matière de l'un peut se transmuer en la matière de l'autre...

» Sans doute, la matière n'est jamais dépouillée de la grandeur; toutefois, la matière des corps supérieurs est distincte de la matière des corps inférieurs, en sorte qu'on ne peut dire que les uns et les autres admettent une même matière corporelle. De ce que leurs formes sont, génériquement, une même corporéité, il n'en résulte pas qu'elles soient, numériquement, une même corporéité, de telle sorte qu'il nous faille déclarer que leur matière est unique. »

Cette dernière observation fait songer à la doctrine qu'Averroès enseigne au *De substantia orbis*.

La *Somme* d'Alexandre résume en cette proposition toute sa théorie de la matière, qu'elle a visiblement opposée à celle d'Avicébron :

« Bien qu'en la Philosophie purement rationnelle [1], il existe un genre commun à toutes choses, il n'y a cependant pas, pour toutes, une même matière ; le genre, en effet, ne répond pas toujours à la matière, bien que nous disions que le genre est analogue à la matière et que les différences sont analogues à la forme ; selon ce principe, en effet, il nous faudrait dire que les corps et les esprits ont même matière, ce que nous n'admettons pas.

» Il faut donc distinguer une certaine matière qui est le sujet des formes contraires (*subjecta contrarietati*), et c'est celle qui se trouve dans les éléments ; puis une certaine matière sujette au mouvement et non pas aux formes contraires, et c'est celle qui se trouve dans les corps célestes ; enfin une troisième matière qui n'est le sujet ni de formes contraires ni du mouvement, mais simplement de la forme, et celle-là se trouve dans les esprits. Il

1. Alexandre de Hales, loc. cit.

n'y a donc pas de matière commune aux esprits et aux corps ; il n'y a pas non plus, selon le Philosophe, de matière commune aux corps célestes et aux corps inférieurs. »

De la doctrine d'Avicébron, on ne reconnaît ici qu'une seule marque, l'attribution d'une matière aux créatures spirituelles ; mais les principes du Péripatétisme, la définition de la matière comme sujet de la transmutation des formes, sont venus rétablir des matières distinctes là où le Philosophe juif avait conçu une matière unique.

G. *La création de la matière privée de forme.*

Le Péripatétisme, toutefois, risque d'entraîner Alexandre hors de la constante tradition des docteurs chrétiens, plus loin donc qu'il ne veut aller ; il s'aperçoit qu'il subit cet entraînement et il se hâte d'y résister. A peine vient-il de prononcer ces mots : « Il n'y a pas, selon le Philosophe, de matière commune aux corps célestes et aux corps inférieurs, » qu'il se hâte d'ajouter : « Pour nous, qui suivons les expositions des Saints, il nous faut, dans une certaine mesure, dire autrement. »

Depuis Saint Augustin, en effet, tous les docteurs chrétiens s'accordent à enseigner que Dieu a, d'abord, créé une certaine *materia informis*, réceptacle de toutes les formes possibles ; puis que, de cette matière unique, il a formé toutes les créatures visibles, aussi bien les corps célestes que les corps soumis à la génération et à la corruption. Alexandre n'entend pas s'inscrire en faux contre cette doctrine autorisée. « On peut réserver le nom de matière commune à celle en laquelle il y a transmutation de formes les unes dans les autres ; en ce sens, nous disons que le ciel et la terre n'ont pas de commune matière... On peut aussi nommer matière ce en quoi se fera la distinction des formes avant que ces formes ne soient distinguées les unes des autres ; en ce sens, le Ciel aqueux, le ciel qu'on nomme Firmament et les corps inférieurs ont pu avoir une commune matière... Nous ne nions donc pas que, d'une certaine manière, le Ciel aqueux, le Firmament et la terre aient une matière unique ; mais nous le nions en cette manière où l'on dit que la matière est le sujet de la mutuelle transmutation des formes. »

Cette création, puis cette information de la matière première, Alexandre les conçoit selon la tradition augustinienne et, tout particulièrement, à l'imitation de ce qu'en a dit Scot Érigène ; des réminiscences du *De divisione naturæ* se peuvent, à chaque

instant, noter au cours des questions où la *Somme* discourt de la création du Monde.

A Saint Augustin, elle emprunte [1] cette pensée : « La matière a été faite du néant... afin de devenir, tout d'abord, le réceptacle des formes. » Mais cette pensée, elle la précise aussitôt par cette autre, qui est du même docteur : « La matière dont le Monde a été formé précède par son origine, mais non pas dans le temps, les choses qui ont été faites au moyen de cette matière. » Alexandre va plus loin ; il remarque que, selon le point de vue duquel on considère la création, on peut être amené à regarder comme objet propre de l'acte créateur soit la matière, soit la forme, soit le composé de matière et de forme ; en fait, le terme de la création, c'est à la fois la matière, la forme et la substance qui résulte de leur union : « Par créature, on entend le terme de cet acte qu'est la création ; dès lors, une créature, c'est ce qui est composé de ces deux choses, la matière et la forme, et c'est, en même temps, cette même matière et cette même forme. Néanmoins, en suivant certaines analogies avec le Créateur, on est amené à dire que le composé est ce qui est créé en premier lieu ou ce qui, en premier lieu, possède la raison d'être ; suivant d'autres analogies, on dira que c'est la forme ; suivant d'autres encore, la matière. Si l'on considère ce qui est achevé, ce qui existe en soi et par soi d'une manière suffisante, c'est au composé que convient le titre de créature ; si l'on considère la ressemblance que l'acte et la forme présentent avec le premier Principe, on dira que la forme est l'objet de la création ; si l'on considère ce qui est l'origine, ce qui possède la première puissance en son genre, on dira que c'est la matière. »

Des considérations analogues se peuvent répéter au sujet du rôle qu'on attribue, dans l'opération créatrice, à chacune des personnes de la Trinité sainte. « Créer est un acte commun à la Trinité tout entière [2]... Mais, bien que créer soit commun à toute la Trinité, il est permis de faire des appropriations. »

Selon ces principes, Alexandre adopte [3] le commentaire que Saint Augustin donne à ce texte : *Dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt*. Il admet que le terme *créer* désigne proprement l'acte qui tire la matière du néant et que le terme *faire* s'applique à l'opération qui informe cette matière. Il a soin, toutefois, d'observer que les deux actes sont simultanés, puisque la matière n'a pu subsister dénuée de toute forme.

1. Alexandri de Ales *Op. laud.*, Pars II, quæst X. membrum I.
2. Alexandri de Ales *Op. laud.*, Pars II, quæst. XLV, membrum I.
3. Alexandri de Ales *Op. laud.*, Pars II, quæst. XLVI, membrum I.

II. *La Trinité divine et la création.*

Ces actes que la raison distingue mais qui se confondent en la réalité, on peut les attribuer spécialement à des personnes distinctes de la Sainte Trinité [1] : « Le Principe s'adapte à l'acte créateur et le Verbe à l'opération par laquelle les choses sont faites, bien qu'en réalité chacune des deux actions regarde chacune des deux personnes. Le premier acte est celui qui tire les choses du néant ; cet acte convient au Principe divin et à nul autre ; si donc l'opération qui consiste proprement à faire les choses regarde aussi le Principe, c'est d'une manière subséquente. Quant au Verbe, son caractère consiste à élucider et à distinguer ; or élucider, distinguer, cela concerne la forme ; partout donc où il est question de formation et de distinction, l'Écriture use à juste titre des mots : Il dit, ou du nom de Verbe. »

Par là, Alexandre, guidé par Saint Augustin, et, peut-être, par Jean Scot Érigène, explique ce texte : *In principio Deus creavit...*, de la manière suivante : « Dieu le Père a créé dans son Fils, qui est Principe issu du Principe ». Il rapproche ce texte de cet autre : *Omnia in sapientia fecisti.* « Bien que la Sagesse puisse être dite en commun des trois Personnes, remarque-t-il, cependant elle est attribuée en propre à la personne du Fils. »

Les rôles qu'Alexandre attribue au Père et au Fils dans la création du Monde sont bien ceux que Jean Scot leur avait également attribués, mais avec plus de détails, et qu'Avicébron avait réservés de même à l'Un et à la Volonté.

C'est encore Jean Scot, inspiré lui-même par Saint Augustin, que la *Somme* résume d'une manière très fidèle en commentant ce texte : *Spiritus Domini ferebatur super aquas.* « Sous le nom d'eaux, dit-elle [2], ce texte désigne la matière susceptible de recevoir la forme voulue et la localisation qui correspond à cette forme. Il ajoute, que l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux, parce que la Bonté de Dieu, qui est attribuée en propre à l'Esprit-Saint, est le principe de cette détermination de la matière par forme distincte et localisation délimitée. On demandera peut-être pourquoi le texte dit que l'Esprit est porté sur les eaux et non pas qu'il est au sein des eaux. Nous répondrons : C'est parce qu'il est question de l'Esprit du Seigneur qui est supérieur à la Nature, par rapport à laquelle il joue le rôle d'agent ; toutefois, sous un

1. ALEXANDRI DE ALES *Op. laud.*, Pars II, quæst. XLV, membrum I.
2. ALEXANDRE DE HALES, quæst. cit., membrum V.

certain rapport, on peut dire qu'il contient ensemble les parties de la Nature comme s'il les pénétrait. »

A côté de l'influence de Jean Scot, on pourrait peut-être, en cette dernière phrase, reconnaître l'influence directe d'Avicébron ; mais il est en réalité bien difficile de discerner ces deux influences l'une de l'autre dans une telle doctrine, où le Philosophe juif semble avoir si constamment subi l'inspiration du Philosophe chrétien.

K. *La théorie des idées.*

Dans la pensée d'Alexandre de Hales, signalons un dernier souvenir de la pensée de Jean Scot.

Suivant une inspiration nettement platonicienne, mais christianisée par Saint Augustin, l'Érigène a mis, dans le Verbe de Dieu, un Monde archétype, engendré par le Père de toute éternité, et contenant les formes rationnelles de toutes choses ; ce Monde archétype est identique au Verbe lui-même ; le Monde concret, au contraire, dont ce Monde éternel est le modèle, a commencé dans le temps. Voici ce que devient cette théorie dans la *Somme* d'Alexandre[1] :

« Le Monde archétype est celui à la ressemblance duquel a été fait le Monde sensible. Or ce Monde archétype est rempli de raisons éternelles qui suffisent à expliquer les créatures. Le Monde sensible, donc, qui est créé, a, de toute éternité, une cause suffisante, puisque le Monde archétype est éternel. Donc le Monde sensible est éternel...

» A cela, il faut répondre : Sans doute, le Monde archétype est un modèle suffisant des choses créées ; il contient en lui des raisons ou idées éternelles ; et une idée ou une raison n'est ainsi nommée que par rapport à ce dont elle est l'idée ou la raison. Toutefois, le Monde [sensible], avec tout ce qu'il contient, n'a pas existé de toute éternité. En effet, l'idée et son image, le modèle et sa reproduction, la raison et ce dont elle est la raison, ne sont pas l'un à l'égard de l'autre comme ces choses dont la relation exige qu'elles soient simultanées ; ainsi un père, qui ne peut pas l'être sans fils, et inversement. L'idée existe lors même que l'image de cette idée n'existe pas, et le modèle bien qu'il n'y ait pas d'imitation. »

L'objection est d'un Platonicien qui tient pour l'éternité du

1. Alexandri de Ales *Op. laud.*, Pars II, quæst. XIV, membrum I.

Monde sensible ; la réponse que nous venons de lire n'est qu'une réponse *ad hominem ;* il faudrait bien se garder d'attribuer à l'auteur, sans plus ample informé, la théorie purement platonicienne qu'on serait peut-être tenté d'y reconnaître.

En réalité, Alexandre de Hales ne croit pas du tout à l'existence d'un Monde idéal éternel, distinct de Dieu, bien que créé par Dieu ; il partage pleinement la pensée que Jean Scot, que Guillaume d'Auvergne exprimaient avec tant de force et de clarté.

Comme Guillaume, Alexandre invoque [1] cette parole de Saint Augustin dans le livre *De la Trinité :* « Dieu même est l'art suprême de toutes choses, des choses vivantes comme des choses immuables. » Comme Jean Scot et Guillaume, il en conclut : « Le modèle (*exemplar*) ne diffère donc pas, dans son essence, de la Cause efficiente. »

« La première Essence [2] n'a pas besoin de modèle ; elle n'a pas de modèle autre qu'elle-même... C'est par elle-même qu'elle est Cause exemplaire, par elle-même qu'elle est Cause finale, et pour le devenir, elle ne subit aucune addition.

» Bien que les deux rôles (*rationes*) de Cause exemplaire et de Cause efficiente se distinguent l'un de l'autre, cette distinction ne requiert cependant pas, comme l'admettait Platon, l'existence éternelle de deux principes ; en effet, la dualité des principes suppose une dualité dans l'essence ; or ces deux rôles ne résident pas dans deux essences différentes, comme Platon le paraît croire.

» De ce que l'ouvrier et la matière [qu'il met en œuvre] sont appelés deux principes, il n'en résulte pas que l'ouvrier et la forme doivent être dits deux principes ; ce serait s'écarter grandement de la vérité, à moins qu'on entendît par forme ce qui, en s'unissant à la matière, engendre le composé. »

De ce sens péripatéticien du mot *forme*, Alexandre a soin de distinguer la forme platonicienne, l'idée ou modèle, conçu par l'artiste, de l'œuvre que celui-ci doit accomplir ; comme Guillaume d'Auvergne, il admet que cette forme ou idée, cause exemplaire, ne fait qu'un avec la cause efficiente, c'est-à-dire avec l'artiste qui la conçoit.

Nous ne devons pas admettre l'existence de plusieurs idées réellement distinctes les unes des autres, mais d'un Exemplaire unique, identique dans son essence avec la Cause efficiente unique qui est Dieu. « Il y a un seul Exemplaire [3] ; le Monde archétype

1. ALEXANDRI DE ALES *Op. laud.*, Pars II, quæst. II, membrum II.
2. ALEXANDRI DE ALES *Op. laud.*, Pars II, quæst. II, membrum I.
3. ALEXANDRI DE ALES *Op. laud.*, Pars II, quæst. III, membrum II.

est un... En effet, comme nous l'avons vu, la Cause exemplaire est, dans son essence, même chose que la Cause efficiente ; s'il y avait plusieurs exemplaires, il faudrait que chacun d'eux fût, dans son essence, même chose que la Cause efficiente ; plusieurs choses seraient donc, par essence, identiques à la Cause efficiente et, cependant, chacune de ces choses différerait de chacune des autres ; mais c'est impossible en vertu de la simplicité de la Cause efficiente ; il n'y a donc pas plusieurs causes exemplaires. »

Comment se fait-il, alors, que nous puissions parler des idées des choses créées comme si ces idées étaient multiples et distinctes les unes des autres ?

« Lorsqu'on parle[1] d'idées multiples, c'est par suite d'une certaine ressemblance qu'ont les images [diverses] avec le modèle [unique] ; c'est aussi par l'effet d'une sorte d'appropriation à la façon dont nous parlons des modèles et des images quand il s'agit des œuvres de l'art humain ; mais il n'en est pas tout à fait de même ici ; si les idées peuvent être dites multiples, c'est [en les considérant] du côté par lequel elles regardent les choses créées à leur ressemblance (*ideata*). »

Le Platonisme chrétien de Saint Augustin fournit au Mineur de Hales, comme il le fournissait à Jean Scot et à Guillaume d'Auvergne, la solution du problème des universaux.

L. *L'accord de Scot Érigène, de Saint Anselme, de Guillaume d'Auvergne et d'Alexandre de Hales au sujet des idées.*

De l'accord qui unissait, à ce sujet, ces deux théologiens, nous avons, d'ailleurs, un témoignage formel.

En 1240, Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, réunit en un conseil tous les maîtres présents à Paris pour examiner quelques erreurs propagées, à ce moment, par divers écrits. Parmi les propositions condamnées, le 13 janvier 1241, par cette Assemblée et frappées d'anathème par l'évêque qui la présidait[2], se trouve celle-ci :

« Beaucoup de vérités ont existé de toute éternité qui ne sont pas Dieu même. *Multæ veritates fuerunt ab æterno, quæ non sunt ipse Deus.* »

Cette condamnation défendait qu'on enseignât une théorie telle que celle-ci : De toute éternité, il existe une essence de l'homme, une essence de l'animal ; ces essences ne sont pas Dieu ; et de ces

1. Alexandre de Hales, loc. cit.
2. Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce n° 128, t. I, pp. 170-172.

essences éternelles et distinctes de Dieu, on peut affirmer éternellement certaines vérités; par exemple, il est éternellement vrai que l'homme est un animal.

Or, au conseil qui avait préparé cette condamnation, Alexandre de Hales avait pris part, comme nous l'apprend Saint Bonaventure [1].

Guillaume d'Auvergne et Alexandre de Hales pensaient de même touchant les universaux; leur accord sur ce point faisait écho à la voix de Saint Anselme; celui-ci n'avait-il pas écrit [2] :

« Le Verbe est la Sagesse suprême, la suprême Raison dans laquelle résident toutes les choses créées; ainsi l'œuvre faite selon la pensée d'un artiste (*secundum aliquam artem*), non seulement pendant qu'elle existe véritablement, mais encore avant qu'elle soit faite et après qu'elle a été détruite, est sans cesse dans cette pensée, et n'y est pas autre chose que cette pensée même. Partant, lorsque l'Esprit suprême se dit lui-même, il dit toutes les créatures. Avant qu'elles ne fussent créées, après avoir été créées, après leur destruction, quelque changement qu'elles éprouvent, elles sont sans cesse en lui; elles n'y sont pas ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais ce qu'il est lui-même; en elle-même, chacune d'elles est essence, capable de changer, et douée par création d'une nature changeante; mais dans la Vérité même, elles sont toutes la première Essence.... De cette façon, donc, il n'est pas déraisonnable d'affirmer que cet Esprit souverain, en se disant lui-même, dit aussi, d'un seul et même Verbe, toute la création. »

Ce langage de Saint Anselme répète celui de Scot Érigène et, par delà le fils de l'Érin, celui de Saint Augustin. Ce Platonisme chrétien d'Anselme, de Guillaume d'Auvergne, d'Alexandre de Hales, nous l'entendrons professer de nouveau par Robert Grosse-Teste; et de cet accord de l'Évêque de Lincoln avec les docteurs de Paris, nous n'aurons pas davantage à nous montrer surpris; Robert n'écrivait-il pas, vers 1240, aux maîtres qui professaient la Théologie à Oxford [3] pour les mettre en garde contre tout ce qui détournerait leur enseignement « de la trace des Pères et des Anciens, et de la conformité avec les théologiens qui professent à Paris? »

1. Sancti Bonaventuræ *Scriptum in libros Sententiarum*, lib. II, dist. XXIII, art. 2, quæst. 3.
2. Beati Anselmi episcopi Cantuariensis *Monologion*, cap. XXXIII.
3. Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce n° 127, t. I, pp. 169-170.

IV

ROBERT GROSSE-TESTE, ÉVÊQUE DE LINCOLN

A. *Le Platonisme de Robert Grosse-Teste.*

Roger Bacon n'a que dédains[1] pour la *Somme théologique* d'Alexandre de Hales ; en revanche, son admiration pour Robert Grosse-Teste se marque en toutes circonstances ; à l'en croire[2], « Monseigneur Robert, autrefois évêque de Lincoln, de sainte mémoire, a complètement délaissé les livres d'Aristote et les méthodes qu'ils tracent ; c'est à l'aide de son expérience personnelle, par la lecture des autres auteurs, par l'étude des autres sciences qu'il a traité les sujets relevant de la sagesse d'Aristote ; et il a écrit sur les questions dont parlent les livres d'Aristote des choses cent mille fois meilleures que ce qu'on peut saisir dans les mauvaises traductions de ce philosophe. »

Bacon, nous en avons déjà fait la remarque, exagère sans doute l'indépendance de Robert Grosse-Teste à l'égard d'Aristote ; il n'en est pas moins vrai que l'Évêque de Lincoln avouait, à l'égard de la philosophie péripatéticienne, une très réelle méfiance.

Il la marquait, cette méfiance, à la fin de l'opuscule où il soutenait, contre le Stagirite, que le temps et le mouvement ont pu commencer. « Sachons bien, dit-il[3], qu'il est une foule de choses dont la raison discursive nous fait concevoir qu'elles sont vraies et dont, cependant, notre intelligence ne saisit pas l'essence. Beaucoup d'hommes, par exemple, savent démontrer par raisonnement solide qu'il y a des intelligences et que Dieu existe ; toutefois, leur raison ne saisit ni l'essence de Dieu ni la nature incorporelle des intelligences ; ils ne les voient qu'au travers des représentations corporelles fournies par l'imagination comme on voit le Soleil au travers d'un nuage.

1. Voir tome III, pp. 399-400.
2. Voir tome III, pp. 277-278.
3. RUBERTI LINCONIENSIS *Tractatus de finitate motus et temporis* [RUBERTI LINCONIENSIS *Opuscula*, Venetiis, per Georgium Arrivabenum, 1514, fol. 10, col. b (Pour la description de cette édition, voir : tome III, p. 283, note 2). — *Die philosophischen Werke des* ROBERT GROSSETESTE, BISCHOFS VON LINCOLN. *Zum ersten Mal vollständig in kritischer Ausgabe besorgt von* Dr LUDWIG BAUR. Münster I. W. 1912 *(Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. IX) p. 105].

» Aristote et d'autres ont connu semblable accident ; le raisonnement discursif leur a enseigné que l'éternité est simple ; et, toutefois, cette éternité simple, leur intelligence n'a pu la saisir ; ils l'ont seulement vue comme des gens qui regardent de loin ; ils ne l'ont aperçue que sous la représentation, fournie par l'imagination, d'une étendue temporelle.

» Cette représentation imaginée d'une étendue temporelle les a conduits à affirmer une foule d'absurdités, comme la perpétuité du mouvement et du temps et, par conséquent, l'éternité du Monde.

» Il était nécessaire que ces philosophes tombassent dans cette erreur, dès là que leur intelligence, que le regard de leur pensée ne pouvaient monter plus haut que leurs sentiments (*affectus*) ; en effet, comme les sentiments de ces philosophes étaient plus étroitement liés aux choses qui passent qu'aux choses éternelles, leur faculté de comprendre, embarrassée dans les représentations imaginées des choses changeantes, n'a pu atteindre jusqu'à la simplicité de l'éternité. »

C'est bien un réquisitoire contre la méthode péripatéticienne que nous venons d'entendre ; Robert de Lincoln tient pour insuffisamment connues les vérités que le raisonnement discursif a tirées de l'expérience sensible ; bien souvent, il faut encore que nous ayons, de ces vérités, une intuition intellectuelle qui nous les fasse voir dans leur essence.

Les préférences de Grosse-Teste vont évidemment à la méthode platonicienne ; en fait, ses pensées appartiennent toutes à ce Platonisme chrétien que Saint Augustin avait inauguré, que Scot Érigène, que Gilbert de la Porrée avaient professé ; s'il accueille quelque théorie mise en cours par les écrits que les traducteurs ont récemment révélés, c'est que cette théorie s'accorde sans peine avec la tradition augustinienne ; c'est par leur affinité avec le Néo-platonisme chrétien que le *Liber de causis* ou le *Fons vitæ* ont pu exercer quelque influence sur l'enseignement de l'Évêque de Lincoln [1].

B. *Les deux manières d'être de la forme.*

Nous l'avons entendu, par exemple, définir la forme ; il n'en a pas parlé comme en parlait la *Physique* d'Aristote, mais comme en parlait l'Érigène ou Gilbert de la Porrée ; la forme n'est pas seulement, pour lui, cet élément que le Péripatétisme unit à la

1. *Vide supra*, pp. 295-297.

matière pour donner, à une substance, l'existence actuelle ; elle est aussi et auparavant un modèle, un exemplaire, une idée que conçoit une intelligence. Comme Jean Scot, comme Gilbert, l'Évêque de Lincoln, pour expliquer sa pensée, prend ses comparaisons dans les œuvres de l'art humain. Avant que l'incorporation de la forme d'une maison dans une matière produisît une maison existante, la forme de cette maison résidait, à titre de modèle de la maison à construire, dans le génie de l'architecte.

« Expliquons quelque peu, dit-il [1], les significations diverses de ce mot *forme*.

» On nomme *forme* le modèle (*exemplar*) que l'artisan regarde afin de former son ouvrage à l'imitation, à la ressemblance de ce modèle... On nomme également forme ce à quoi on applique la matière qu'on veut former ; par cette application, la matière reçoit la forme de ce à quoi elle a été appliquée ; ainsi disons-nous d'un cachet d'argent qu'il est la forme de la cire, d'un moule d'argile dans lequel on coule une statue qu'il est la forme de cette statue. Quand l'artisan a, dans l'esprit, un modèle (*similitudo*) de l'œuvre qu'il doit accomplir, il considère uniquement ce qu'il porte en son esprit, afin de former son œuvre à la ressemblance de ce modèle ; ce modèle de l'œuvre, qui réside dans l'esprit de l'artisan, on le nomme également forme. Cette dernière signification du mot *forme* n'est pas, pour la raison, fort différente de celle que nous avons indiquée en premier lieu. »

Cette troisième signification est celle que Robert attribue presque constamment au mot *forme*.

Une forme existe ainsi, au gré de l'Évêque de Lincoln, de deux manières différentes ; elle existe à l'état idéal dans une pensée qui la conçoit, et c'est ce qu'il nomme l'existence en puissance ; elle existe réellement dans la Nature, unie à une matière, et c'est ce qu'il nomme l'existence matérielle.

Ce double mode d'existence, il nous le décrit [2] à propos des formes des choses d'ici-bas ; elles résident, abstraites et séparées de toutes matières, dans les intelligences motrices des orbes célestes qui sont chargées de les imprimer dans la matière ; elles existent, unies à la matière, au sein de ce bas monde. « Ces formes semblent avoir une double existence (*esse*) ; une existence en acte, et j'entends par là l'existence dans la matière (*esse materiale*) ; une

1. RUBERTI LINCONIENSIS *Tractatus de unica forma omnium* ; éd. 1514, fol. 6, coll. b et c ; éd. Baur, p. 109.
2. RUBERTI LINCONIENSIS *Tractatus de motu supercelestium* ; éd. 1514, fol. 13, col. b ; éd. Baur, pp. 95-96.

existence en puissance, et c'est celle qu'elles possèdent dans l'abstraction. J'entends qu'elles ont acte et puissance au sens où nous disons que les formes des œuvres humaines ont une existence en acte dans la matière et une existence en puissance dans la pensée de l'artisan ; de même, ces formes naturelles existent d'une double existence, d'une existence dans l'abstraction (*esse abstractum*), qui est une existence en puissance, et d'une existence dans la matière (*esse materiale*), qui est une existence en acte. »

C. *L'existence en puissance.*

Les mots : *existence en puissance*, prennent ici un sens fort éloigné de celui que leur donne la philosophie péripatéticienne, mais très voisin de celui que leur donne Avicébron. Robert a pris soin de préciser la signification qu'il leur attribue.

« Lorsqu'on dit qu'une chose existe en puissance, écrit-il [1], il peut arriver qu'on entende seulement la puissance de la cause efficiente ; il peut arriver aussi qu'on entende la puissance de la cause efficiente et quelque chose de plus.

» Supposons qu'il existe une cause efficiente telle que toutes les autres causes de la chose considérée en puissent provenir ; alors, avant même que ces autres causes soient, on dit que la chose existe en puissance. Par exemple, il fut vrai de toute éternité que toute créature existait en puissance ; toute créature, en effet, existait dans la puissance d'une Cause efficiente capable de produire toutes les autres causes des créatures.

» Supposons, au contraire, qu'il n'existe pas une cause efficiente telle qu'en puissent provenir toutes les autres causes de l'objet considéré ; alors, sous ce nom de *puissance*, il faut nécessairement comprendre, en même temps que la cause efficiente, les autres causes qui n'en sauraient provenir, mais qui, jointes à la cause efficiente, rendront possible l'achèvement de l'objet considéré.

» Imaginons, par exemple, qu'un architecte existe, mais que la nature ne lui fournisse pas de matière propre à construire une maison ; comme l'architecte ne se peut faire une semblable matière, on ne dirait pas que la maison existe en puissance. De même, si la matière existait, mais si l'existence d'un architecte n'était point possible, on ne dirait pas que la maison existe en puissance. Donc, dire d'une chose qu'elle existe en puissance, c'est dire qu'elle existe dans sa cause et que cette cause la peut conduire à son achèvement. »

1. Roberti Linconiensis *Tractatus de potentia et actu* ; éd. Baur, p. 127.

Dans cette définition des mots : *exister en puissance*, nous ne trouvons vraiment plus rien de la signification si particulière que leur attribuait Aristote et dont dépendait le Péripatétisme tout entier. Bien souvent, lorsque la Scolastique chrétienne se trouvera aux prises avec la Métaphysique péripatéticienne, en particulier lorsqu'elle disputera, contre celle-ci, de la création du Monde, elle rejettera la définition de l'existence en puissance donnée par le Philosophe pour prendre celle de l'Évêque de Lincoln.

Robert Grosse-Teste connaît et cite l'œuvre d'Aristote ; mais il est visible que sa pensée ne s'est pas imprégnée de la pensée péripatéticienne ; comme ses prédécesseurs, comme un Gilbert de la Porrée, il a nourri sa raison de la Métaphysique augustinienne.

C'est cette Métaphysique qui le dirige dans la solution du problème des universaux.

D. *Le problème des universaux.*

A ce problème des universaux, il a consacré une page bien digne d'attention ; elle se rencontre dans un ouvrage auquel tout le Moyen Age devait reconnaître une très grande autorité ; nous voulons parler du commentaire aux *Seconds Analytiques* d'Aristote.

Aristote vient de déclarer que toute démonstration scientifique est nécessairement tirée de prémisses universelles et nécessaires ; il poursuit en ces termes [1] : « Si les propositions qui constituent ce syllogisme sont universelles, il est bien clair que la conclusion d'une démonstration de ce genre sera, elle aussi, éternelle. Des choses périssables, donc, il n'y a pas de démonstration, il n'y a pas de science absolue ; il y a seulement une sorte de science par accident, qui n'est pas une connaissance de l'universel, mais seulement une connaissance de ce qui arrive en de certains moments et dans certaines circonstances. »

Cette dernière proposition : « Οὐκ ἔστιν ἄρα ἀπόδειξις τῶν φθαρτῶν οὐδ' ἐπιστήμη ἁπλῶς, ἀλλ' οὕτως ὥσπερ κατὰ συμβεβηκός, ὅτι οὐ καθόλου αὐτοῦ ἐστὶν ἀλλὰ ποτὲ καὶ πώς, » cette proposition, disons-nous, suggère à Robert Grosse-Teste les réflexions que voici [2] :

1. Aristotelis *Analytica posteriora*, lib. I, cap. VIII (Aristotelis *Opera*, éd. Didot, t. I, p. 129 ; éd. Bekker, t. I, p. 75, col. b).

2. Aristo. *Posteriorum libri qui modo concisi mendosique videbantur, ita nuperrime ad integritatem pristinam revocati, ut Aristotelicam illam maiestatem, quasi postliminio restitutam, et facile obtineant et undique pre se ferant : Adsunt interpretes fidelissimi* Lynconiensis, *atque* Burleus, *per consummatissimum Doct.* Pamphilum Montium Bononiensem, *Theoricam medicine profitentem, omnibus mendis expurgati. His adiecimus glossemata ab eodem in marginibus*

« Il faut dire, à ce sujet, que les universaux sont les principes de la connaissance ; l'intelligence pure, séparée des représentations de l'imagination, a le pouvoir de contempler la première Lumière qui est la Cause première ; ces principes de la connaissance, ce sont les raisons incréées des choses qui, de toute éternité, existent en la Cause première. En effet, les notions des choses qui devaient être créées, notions qui ont existé éternellement en la Cause première, sont les raisons et les causes exemplaires des choses qui devaient être créées. Ces raisons sont, elles-mêmes, créatrices ; ce sont elles que Platon appelait idées ; elles composent ce qu'il a nommé monde archétype ; ces raisons sont, à son avis, les genres et les espèces ; elles sont les principes de la connaissance ; en effet, lorsque l'intelligence pure peut fixer sur elles son intuition, en elles elle connaît, d'une manière très véritable et très manifeste, les choses créées ; et non seulement elle connaît les choses créées, mais encore la Lumière première dans laquelle elle connaît tout le reste. Il est évident que ces universaux sont absolument incorruptibles.

» En second lieu, dans la lumière créée qui est l'Intelligence, résident la connaissance et la description de toutes les choses créées qui viennent après elle. L'intelligence humaine qui n'est pas assez complètement purifiée pour pouvoir contempler immédiatement la lumière première, reçoit bien souvent l'irradiation de cette lumière créée qui est l'Intelligence ; dans les descriptions que contient l'Intelligence, elle connaît les choses qui viennent après cette Intelligence, choses dont ces descriptions sont les formes exemplaires. En effet, les connaissances des choses subséquentes à l'Intelligence, connaissances qui résident en la pensée même de l'Intelligence, ce sont les formes exemplaires et, aussi, les raisons causales créées des choses qui doivent être faites après l'Intelligence. Car c'est par la vertu de la Cause première, mais par l'intermédiaire des Intelligences, que les espèces corporelles ont été promues à l'existence. Ces idées créées deviennent donc des principes de connaissance pour l'intelligence [humaine] éclairée par leur rayonnement ; dans cette intelligence, elles sont les genres et les espèces. Il est encore manifeste que ces universaux-là sont incorruptibles.

appositas (sic) *ad studiosorum memoriam confirmandam. Habes preterea questiones de mixta scilicet syllogismi generatione, et de demonstratione ab eodem in lucem editas : que ut breves, te tamen, quod spero, mirum in modum delectabunt iuvabuntque. Venetijs, 1537.* Colophon : Venetijs apud Octavianum Scotum. 1537 Fol. 2, col. a : *Divi* ROBERTI LINCONIENSIS *Archiepiscopi Parisiensis* (sic) *Aristotelis Posteriorum Analeticorum Libros. Elegantissima commentaria feliciter incipiunt.* Lib. I, cap. VII, fol. 8, coll. a et b.

» En troisième lieu, dans les vertus et les lumières des corps célestes sont les vertus causales des sphères terrestres [ou élémentaires] dont les individus sont corruptibles ; une intelligence qui n'a pas le pouvoir de contempler en elle-même la lumière incorruptible incréée ou créée, peut, cependant, considérer ces raisons causales qu'il connaît dans les corps célestes. Ces raisons-là sont encore des principes de connaissance, et elles sont incorruptibles.

» D'une quatrième manière, enfin, une chose peut être connue dans sa cause formelle, cause qui réside en la chose même, par laquelle la chose est ce qu'elle est (*a qua ipsa est hoc quod est*) ; soit qu'en cette forme, qui est une partie de la chose, cette même forme se laisse voir, tout comme la lumière se laisse voir en elle-même ; soit, qu'en cette forme, on voie la matière qui est, elle aussi, une partie de la chose.

» Par elle-même, la forme n'est ni le genre ni l'espèce ; mais en tant que la forme appartient, en quelque sorte, au composé tout entier, en tant qu'elle est le principe par lequel on connaît le composé tout entier, elle est genre et espèce, elle est le principe de l'essence (*principium essendi*) et ce qui permet de répondre à la question : Qu'est cette chose ? (*prædicabile in quid*). Ainsi se font les démonstrations qui portent sur les genres et les espèces ; or c'est par les genres et les espèces que se construisent les véritables définitions, car la véritable définition est constituée par le genre et par la différence spécifique ; et c'est là l'opinion d'Aristote sur les genres et les espèces.

» Enfin, l'intelligence débile, qui ne peut s'élever jusqu'à la connaissance des vrais genres et des espèces véritables, en est réduite à connaître les choses par leurs seuls accidents, qui sont des conséquences des essences véritables de ces choses. Dans cette intelligence donc, sont seulement reçus les accidents, conséquences des genres et des espèces, accidents qui sont principes de connaissance, mais non point principes d'essence (*principia essendi*).

» Comment, selon ces deux derniers modes, les genres et les espèces des choses corruptibles demeurent-ils incorruptibles, c'est chose douteuse ; mais il est nécessaire que ces genres et ces espèces soient incorruptibles de l'une ou de l'autre de ces deux manières ; soit qu'ils demeurent, par eux-mêmes, exempts de corruption, mais qu'ayant besoin d'un support, ils éprouvent la corruption par l'effet de la destruction de leur support corruptible ; soit parce que la continuelle succession des individus les conserve toujours.

» En effet, telle espèce qui, en certaines régions, est détruite pendant l'hiver, se trouve conservée en d'autres lieux où règne une température plus douce ; il n'y a point d'heure, au cours des temps, où l'on ne rencontre, en quelque endroit de la terre, la température et les conditions climatériques qui conviennent à la génération et à la perfection de cette espèce. Or l'ensemble de l'Univers ne peut être parfait que si toutes ses parties subsistent. Il est donc vraisemblable que toute espèce demeure à tout instant ; sinon l'Univers serait tantôt complet et tantôt frappé de diminution. »

Elle est bien surprenante, cette page tracée par la plume de l'Évêque de Lincoln et qui pourrait être signée du nom d'Avicenne, cette page où se formule, avec une si précise clarté, l'enseignement des Néo-platoniciens hellènes et arabes au sujet du Νοῦς, de l'Intelligence du Premier créé. Nous avons quelque peine à croire qu'elle représente la véritable pensée de Robert Grosse-Teste ; nous soupçonnons qu'il a seulement voulu résumer la doctrine des philosophes sans lui donner son adhésion, et, bientôt, nous en aurons l'assurance. Mais ne nous arrêtons pas à relever toutes les traces profondes que le Néo-platonisme a laissées dans ce discours ; portons seulement notre attention sur les passages qui le terminent et qui, seuls, sont destinés à commenter le texte d'Aristote.

Une science véritable, au gré d'Aristote, se compose uniquement de conclusions éternellement vraies ; un ensemble de propositions qui seraient vraies seulement à certaines époques, en certaines circonstances, ne serait point une science.

Dès lors, une science des choses qui ne sont pas éternelles, qui s'engendrent et périssent tour à tour, est-elle possible ? Peut-il y avoir, par exemple, une Météorologie ou bien une Botanique ?

Pour qu'il puisse y avoir science véritable de choses périssables, il faut que les conclusions dont cette science se compose demeurent éternellement vraies ; il faut donc que ces conclusions ne portent pas sur des individus, car ceux-ci ne durent qu'un temps, mais sur des genres et sur des espèces perpétuels.

Cette loi, par exemple : La neige, en fondant, donne de l'eau, ne peut faire partie d'une véritable science météorologique si elle n'est toujours vraie. Or elle ne serait pas toujours vraie si elle portait seulement sur telle neige individuelle, qui durera autant que l'hiver et qui, au printemps prochain, aura disparu. Il faut donc, pour qu'elle puisse servir à construire une Météorologie, qu'elle porte sur la neige et sur l'eau en général, sur l'espèce

neige et sur l'espèce eau, et que ces deux espèces soient incorruptibles.

Or, comment l'espèce de la neige, par exemple, peut-elle être éternelle ? A cette question, Robert Grosse-Teste indique deux manières de répondre, entre lesquelles il nous laisse en suspens.

On peut admettre qu'il y a un principe essentiel de la neige, principe qu'à l'exemple de Thémistius, l'Évêque de Lincoln identifie avec la forme de la neige, qu'il identifie également avec l'idée de neige, telle que la concevait Platon ; on peut admettre que cette forme spécifique a son mode d'existence propre, indépendant de l'existence actuelle de n'importe quelle neige particulière ; on peut admettre enfin que l'espèce de la neige garde éternellement cette existence essentielle, alors même que toutes les neiges particulières du monde seraient fondues. La distinction réelle ainsi admise entre l'existence idéale de l'espèce et l'existence actuelle de l'individu fournit une réponse à cette question : Comment peut-il y avoir science véritable de choses soumises à la corruption ? C'est la réponse du Réalisme platonicien.

A cette question, on peut aussi donner une autre réponse. On peut admettre que l'espèce n'a aucune existence distincte et séparée de l'existence actuelle des individus qui la composent ; mais, en dépit de l'incessante destruction de ces individus, l'espèce demeure éternelle, car, en tout temps, il existe quelque individu pour la représenter. Telle neige particulière peut fondre ; l'espèce de la neige continue d'exister, car il y a toujours de la neige en quelque lieu du monde. C'est la réponse péripatéticienne.

En tout ce qui vient d'être dit, d'ailleurs, le langage de l'Évêque de Lincoln concorde d'une manière singulièrement précise avec celui de certains Néo-platoniciens, de Syrianus par exemple.

Platon distinguait deux ordres de sciences ; les unes portent sur les objets sensibles, les autres sur les idées de ces mêmes objets. La Géodésie traite des grandeurs et figures sensibles qui se trouvent réalisées en la terre concrète ; la Géométrie traite des grandeurs et des figures idéales. Dans sa lutte contre la théorie platonicienne des idées, le Stagirite en vient [1] à contester le bien fondé de cette distinction. « Il n'est pas vrai, dit-il, que la Géodésie soit la science des grandeurs sensibles et sujettes à la destruction, car ces grandeurs une fois détruites, elle se trouverait elle-même anéantie. »

1. ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre II, chapitre II (ARISTOTELIS *Opera*, éd. Didot, t. II, p. 492 ; éd. Bekker, vol. II, p. 997, col. b).

A cela, Syrianus répond en ces termes [1] :

« Quelle nécessité y a-t-il à ce que les sciences [2] qui ont des choses périssables pour objets soient anéanties en même temps que ces choses-là se trouvent détruites ? Autant vaudrait dire que les définitions des choses périssables sont anéanties en même temps que les choses définies. Mais, me semble-t-il, puisque l'idée demeure sauve, alors même que chacun des individus singuliers est destiné à périr, il est nécessaire que la définition demeure sauve, soit qu'il se trouve quelqu'un pour l'énoncer, soit qu'il n'y ait personne pour la formuler. On en doit dire autant des sciences [des choses périssables] ; bien qu'elles s'occupent d'objets qui sont susceptibles de périr, elles demeurent sauves, cependant, car elles prennent leur appui dans les raisons universelles ; comme ces raisons nous sont présentées par les âmes [éternelles des choses] soumises à la génération, les sciences en question demeureront nécessairement, elles aussi. »

Les raisons universelles (οἱ καθόλου λόγοι) dont Syrianus parle ici, ce ne sont point les idées qui ont leur séjour en l'intelligence du Démiurge ; ce sont les images de ces idées, images qui résident en l'Ame du Monde et dans les âmes universelles.

« S'occuper de choses périssables, exercer son action sur des choses périssables, poursuit Syrianus, ce n'est pas la même chose que résider dans une chose périssable. Ce qui réside dans une chose périssable se trouve forcément détruit en entier en même temps que la chose qui lui sert de support. Mais ce qui exerce son action sur une chose périssable n'est pas nécessairement anéanti ou oisif après que l'objet de son action a péri ; cette action, il pourra l'exercer à nouveau sur tout objet de même espèce (ὁμοειδές) que celui qui a péri, puisqu'il tire sa force d'une raison universelle. »

Syrianus, pour assurer la perpétuité de la science qui porte sur des objets périssables, admet à la fois les deux suppositions entre lesquelles Robert de Lincoln devait, plus tard, hésiter. La

1. SYRIANI *Antiquissimi interpretis In II. XII et XIII Aristotelis libros Metaphysices Commentarius, a Hieronymo Bagolino, præstantissimo philosopho, latinitate donatus*. In Academia Veneta, MDLVIII. Lib II, fol. 20. — *Scholia in Aristotelem. Supplementum* p. 851, col. a. (ARISTOTELIS *Opera*. Edidit Academia Regia Borussica. Volumen quintum. *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta. Scholiorum in Aristotelem supplementum. Index Aristotelicus*. Berolini, 1870).

2. A une telle science, Syrianus donne le nom de τέχνη, pour la distinguer de la science véritable, ἐπιστήμη, qui porte sur des objets matériels et impérissables.

science est éternelle, d'une part, parce que ses fondements, ses hypothèses sont des raisons éternelles, images, en l'Ame du Monde, des idées conçues par le Démiurge ; elle est éternelle, d'autre part, parce qu'elle trouve toujours, pour leur appliquer ces principes éternels, des choses périssables de même espèce.

Robert Grosse-Teste, assurément, n'a pas lu Syrianus ; mais la lecture d'autres auteurs, ses propres méditations, la tradition des Réalistes du Moyen Age, l'ont conduit à donner, de la perpétuité d'une science qui étudie les choses périssables, la même explication que le maître de Proclus. Par lui, cette explication devint universellement connue.

Nous comprenons maintenant comment cette question : « L'espèce a-t-elle une existence essentielle distincte et indépendante de l'existence actuelle des individus ? » a pu, au XIIIe siècle, prendre la forme suivante : « Peut-il y avoir, de la neige, une science véritable qui subsisterait lors même que toute neige serait fondue ? » Ou bien encore cette autre forme : « Cette proposition : L'homme est un être animé, demeurerait-elle vraie lors même qu'il n'existerait aucun homme ? » Quand nous étudierons Siger de Brabant, nous reparlerons de cette forme prise par le problème des universaux.

E. — *Le Verbe, forme unique des créatures.*

Entre deux explications de la perpétuité de l'espèce, l'une platonicienne, l'autre péripatéticienne mais, toutes deux, également païennes, l'Évêque de Lincoln, dans son *Commentaire aux Seconds Analytiques*, nous a laissés en suspens ; ce n'est pas qu'il hésitât entre ces deux théories, mais bien parce qu'il leur en voulait substituer une troisième, qui fût chrétienne.

Un opuscule de Robert Grosse-Teste, écrit à Adam Red ou le Roux (*Adam Rufus*), débute en ces termes [1] :

« Votre très affectueuse dilection m'a demandé de vous écrire ce que je pense de cette parole : Dieu est la première forme et la forme de toutes choses ; je l'ai fait comme je pouvais et non comme je voulais ; à l'ami qui m'adressait une prière, j'ai mieux aimé donner le peu que j'avais que de paraître refuser les grands biens dont il me croyait possesseur. »

« *Deus est prima forma et forma omnium.* » Cette formule résume

1. Ruberti Linconiensis *Tractatus de unica forma omnium ;* éd. 1514, fol. 6, col. a ; éd. Baur, pp. 106-107.

une des doctrines essentielles d'Ibn Gabirol ; celui qui demandait à Robert Grosse-Teste ce qu'il fallait penser de cet aphorisme était, sans doute, quelque lecteur d'Avicébron. Mais ce n'est pas du Philosophe juif que l'Évêque de Lincoln s'autorisera pour éclairer son ami ; c'est de Saint Augustin.

« Et d'abord, à votre demande, je réponds que je regarde comme vraie cette proposition : Dieu est forme, et il est forme de toutes choses ; d'ailleurs, dès là qu'il est nécessairement forme, il est la première forme, car, avant lui, il n'y a rien ; il est, à la fois, le premier et le dernier.

» Si vous me demandez ensuite ce qui me pousse à vous répondre que Dieu est la première forme et la forme de toutes choses, je vous réponds : C'est la grande autorité de Saint Augustin. » Et Grosse-Teste d'accumuler les textes empruntés aux diverses œuvres de l'Évêque d'Hippone ; ces citations composent la bonne moitié de son opuscule.

« Voilà donc, poursuit-il [1], que ces autorités de Saint Augustin nous crient ouvertement : Dieu est forme et il est la forme des créatures..... Mais de la définition (*ratio*) même de la forme, on peut conclure par démonstration que Dieu est forme. » Robert développe ici un raisonnement que nous avons cité précédemment [2] et qui peut se résumer ainsi : Une forme, c'est ce par quoi une chose est ce qu'elle est (*forma est qua res est id quod est*). Or c'est par lui-même que Dieu est ce qu'il est. Donc Dieu est forme.

« Mais comment Dieu est-il la forme des créatures ? Il n'est évidemment pas forme des créatures en ce sens qu'il serait une partie de leur substance complète, qu'il serait cette partie dont l'union avec la matière engendre une chose douée d'unité. Il nous faut donc expliquer quelque peu les significations diverses de ce mot : *forme*. »

Grosse-Teste, alors, montre [3] comment, dans une œuvre d'art, l'union de la forme avec la matière, qui donne à l'œuvre son existence réelle et concrète, a été précédée d'une certaine existence de la forme dans le génie de l'artiste, existence au cours de laquelle la forme était simplement le modèle, l'exemplaire de l'œuvre que l'artiste se proposait d'exécuter. « C'est de cette façon [4] que, dans la pensée de l'architecte, la forme de la maison à construire est une forme ; c'est aussi de cette façon que l'Art, que la Sagesse,

1. ROBERT GROSSE-TESTE, loc. cit. ; éd. 1514, fol. 6, col. b. ; éd. Baur, p. 108.
2. *Vide supra*, p. 295.
3. *Vide supra*, p. 343.
4. ROBERT GROSSE-TESTE, loc. cit. ; éd. 1514, fol. 6, col. c. ; éd. Baur, p. 110.

que le Verbe de Dieu tout puissant est la forme de toutes les créatures ; tout à la fois, en effet, il en est l'exemplaire, la cause efficiente, l'agent qui leur confère la forme, celui qui les conserve en la forme qu'il leur a donnée.... Que, dans ce sens, Dieu soit la forme des créatures, les textes autorisés de Saint Augustin le montrent assez. »

Lors donc que l'Évêque de Lincoln formule cette proposition : Dieu est la forme unique de toutes les choses créées, il ne l'entend pas dans le sens où Avicébron la formulait ; ce qu'il prétend affirmer, c'est ce qu'affirmaient ses contemporains Guillaume d'Auvergne et Alexandre de Hales ; c'est que les idées ne forment pas un Monde éternel, créé par Dieu, distinct de Dieu comme du Monde sensible ; de toutes les créatures, il existe un modèle idéal unique ; ce modèle incréé, c'est le Verbe de Dieu, qui est Dieu ; et pour affirmer cette théorie de Saint Augustin, il reprend le langage même de Jean Scot Érigène, car celui-ci disait [1] : « Toute forme.... est créée par la Forme de toutes choses, par le Verbe Fils unique du Père. »

Cette doctrine augustinienne lui donne une réponse à cette question, posée au *Commentaire sur les Seconds Analytiques* : Comment, d'êtres périssables, peut-il y avoir une science éternellement vraie ?

Qu'est-ce, en effet, que la vérité ?

De toute éternité [2], les choses créées sont dites par le Verbe de Dieu. « Partant, dans les choses que dit cet éternel Discours, la vérité, c'est la conformité au Discours qui les dit. Cette conformité des choses à cet Énoncé éternel, c'est la rectitude de ces choses, c'est, pour elles, le devoir d'être ce qu'elles sont.... La vérité des choses consiste donc à être comme elles doivent être ; leur rectitude, c'est leur conformité au Verbe qui les dit éternellement....

» La vérité, c'est la privation de tout défaut ou la plénitude de l'essence *(plenitudo essendi)* : un arbre est vraiment un arbre lorsqu'il a l'essence *(esse)* de l'arbre dans sa plénitude, qu'il est exempt de tout défaut d'essence de l'arbre ; or cette plénitude d'essence, qu'est-ce, sinon la conformité avec la raison de l'arbre qui réside au sein du Verbe éternel ? »

1. Joannis Scoti Erigenæ *De divisione Naturæ* lib. I, cap. 59 [Joannis Scoti Erigenæ *Opera*. Accurante J. P. Migne (*Patrologiæ Latinæ*, t. CXXII) coll. 501-502].

2. Roberti Linconiensis *Tractatus de veritate* ; éd. 1514, fol. 8, col. b ; éd. Baur, pp. 134-135.

Ainsi cette proposition : L'homme est un animal composé d'une âme et d'un corps, est éternellement vraie ; elle demeurerait vraie lors même qu'aucun homme n'existerait dans la réalité, parce qu'elle est conforme avec la raison, avec l'idée de l'homme telle que la conçoit le Verbe de Dieu. Telle est la solution, toute pénétrée d'Augustinisme, que Robert de Lincoln substitue aux deux solutions platonicienne et péripatéticienne.

F. — *Les moteurs des cieux.*

Le Verbe de Dieu est le modèle unique de toutes les créatures. Voyons donc qu'elles sont, à l'égard des créatures, les doctrines les plus originales de Robert Grosse-Teste ; rapportons, tout d'abord, ce qu'il enseigne au sujet des moteurs des cieux.

L'enseignement qu'il formule se donne pour une traduction de ce qu'Aristote a professé au huitième livre de la *Physique*, au *Traité du Ciel*, enfin au onzième livre de la *Métaphysique* ; voici comment l'auteur le résume [1] :

« Le moteur d'un ciel se compose, en vérité, de deux moteurs ; l'un de ces moteurs est une âme qui existe dans ce ciel ; l'autre est une certaine Vertu qui n'existe pas dans une matière.

» Ce Moteur, qui est une Vertu ne résidant pas dans une matière, est unique ; il meut, pendant une durée infinie, d'un mouvement uniforme et toujours de même sens ; les autres moteurs, qui sont des âmes, sont multiples et leur nombre est le même que celui des mobiles et de leurs mouvements.

» C'est pour cela qu'Aristote dit, au XII[e] livre [2] de la *Métaphysique*, que le moyen de compter les substances motrices nous est fourni par le nombre des corps mis en mouvement ; il entend parler des moteurs conjoints, non du Moteur séparé.

» En tant que les corps célestes ont en commun la propriété d'être mûs par une Vertu motrice ne résidant pas dans une matière, ils possèdent tous un mouvement perpétuel, uniforme et continuellement de même sens ; la fin de ce mouvement n'est pas dans le temps.

» En tant que chacun d'eux est mû par un moteur qui est une âme, comme ces moteurs sont multiples, les mouvements des cieux sont, eux aussi, divers et multiples. Ce moteur, est, en effet, de puissance motrice (*motio*) finie ; c'est une substance perpé-

1. Ruberti Linconiensis *Tractatus de motu supercelestium* ; éd. 1514, fol. 13, col. d, et fol. 14, col. a ; éd. Baur, p. 100.
2. Aujourd'hui le XI[e].

tuelle, tout comme le corps qu'il met en mouvement ; mais son action motrice est contingente (*possibilis*), et le mobile la reçoit d'une manière contingente ; le mouvement que le moteur donne au mobile est donc dans le temps. »

Aristote, dans sa *Métaphysique*, ne dit pas un seul mot de ces moteurs conjoints qui seraient les âmes des cieux ; il parle uniquement d'intelligences motrices, séparées de toute matière, qui sont des dieux ; c'est de ces intelligences qu'il égale le nombre à celui des orbes célestes. Le lecteur le moins attentif ne se peut méprendre à ce sujet ; Guillaume d'Auvergne, en particulier ne s'y est pas mépris, et il a vivement combattu cette multiplicité des êtres aimés et désirés par les orbes célestes. Comment Robert de Lincoln a-t-il pu se tromper sur ce point ? S'il a méconnu si complètement la pensée du Philosophe, c'est, sans doute, qu'il désirait très vivement en chasser tout polythéisme et l'accorder avec la croyance en un Dieu unique.

Au XIIIe siècle, les premiers lecteurs de la *Métaphysique* d'Aristote ont fort bien senti que la doctrine de ce livre était en formelle contradiction avec le monothéisme chrétien ; ils ont fort bien vu que les multiples intelligences, moteurs immobiles des cieux, étaient autant de dieux. Aussi Guillaume d'Auvergne n'avait-il pas hésité à combattre de front cette théorie ; aussi, en dépit de ses connaissances astronomiques qui l'attachaient au système de Ptolémée, Albert le Grand marquait-il quelque penchant pour l'astronomie d'Al Bitrogi qui se contentait, du moins à son avis, d'un moteur unique. Robert Grosse-Teste a mieux aimé modifier la doctrine d'Aristote, afin d'y réduire à l'unité la multitude des intelligences séparées ; le seul moteur immobile qu'il conserve, c'est Dieu.

On comprend, dès lors, que, dans son *Traité des intelligences* [1], l'Évêque de Lincoln parle des anges et des âmes unies à des corps, mais que des intelligences séparées affectées au mouvement des orbes célestes, il ne fasse nulle mention.

G. — *La matière spirituelle.*

En énonçant cette proposition : Dieu est la forme première et unique de toutes choses, Grosse-Teste a paru se faire l'écho d'une thèse d'Avicébron. Partageait-il, au sujet de la composition des

1. ROBERTI LINCONIENSIS *Tractatus de intelligentiis;* éd. 1514, fol. 6, col. d, et fol. 7, coll, a, b, c, d ; éd. Baur, pp. 112-119.

âmes et des intelligences, l'opinion du Rabbin de Malaga? Rien, dans les écrits d'authenticité certaine de Robert, ne fait allusion à cette opinion, soit pour l'approuver, soit pour la combattre. Il en est formellement question dans un traité *De l'âme* que les manuscrits attribuent à l'Évêque de Lincoln, mais que de sérieuses raisons conseillent de tenir pour apocryphe [1].

Certains, lisons-nous dans ce traité [2], concèdent que l'âme est composée de matière spirituelle et de forme spirituelle ; il en serait de même de l'ange. L'enseignement de Saint Augustin conduit à rejeter cette proposition. « A l'argument qu'on tire de Boëce en faveur de cette opinion, nous répondons : En Dieu, tout le *quod est* est identique, en réalité et dans la raison, au *quo est ;* mais dans une âme ou dans un ange, le *quod est* et le *quo est*, identiques dans la réalité, ne le sont pas pour la raison ; l'âme, en effet, admet une composition extrinsèque que Dieu n'admet pas. »

II. — *L'identité de la lumière et de la forme corporelle.*

Venons aux substances corporelles ; c'est à leur endroit que Robert Grosse-Teste conçoit, peut-être, sa théorie la plus originale et la plus singulière.

Comme Avicenne, comme Al Gazâli, comme Avicébron, l'Évêque de Lincoln admet que tous les corps ont une forme commune ; cette *corporéité* s'unit à la matière première avant que surviennent les formes substantielles, déjà plus particulières, des éléments. Avec Avicenne, avec Al Gazâli, il juge que cette première forme confère à la matière première les dimensions indéterminées, la capacité de subir une division à l'infini ; mais, et c'est par là qu'il innove, il identifie cette forme corporelle avec la lumière.

« Cette forme première que certains nomment corporéité, dit-il [3] c'est, je pense, la lumière.

» La lumière, en effet, se répand d'elle-même en tous sens, en sorte qu'à partir du point lumineux, une sphère de lumière aussi grande que vous voudrez se trouve subitement engendrée, à moins qu'un corps opaque n'y mette obstacle. Quant à la corporéité, c'est ce qui a pour conséquence nécessaire l'extension de la matière

1. L. Baur, *Op. laud.*, p. 120*.
2. *Tractatus beati* Roberti Grosteste Lincolniensis episcopi *de anima*, I. Solutio ; éd. Baur. p. 243.
3. Ruberti Linconiensis *Tractatus de inchoatione formarum* ; éd. 1514, fol. 11, col. d ; éd. Baur, pp. 51-52.

suivant trois dimensions. Or, considérées en elles-mêmes, cette corporéité et la matière sont, toutes deux, des substances simples, privées de toute dimension. Comment donc cette forme, simple en elle-même et privée de toute dimension, a-t-elle pu s'introduire en tout sens dans une matière également simple et privée de dimension ? Il a fallu que cette forme se propageât elle-même, qu'elle se répandît instantanément en tous sens et que, par sa diffusion même, elle étendît la matière ; cette forme, en effet, ne peut délaisser la matière, car elle n'en est pas séparable, et la matière ne peut, non plus, être dépouillée de la forme. Il a fallu que cette forme fût la lumière, comme je l'ai proposé.

» Se propager soi-même, en effet, se répandre immédiatement en tout sens, c'est l'opération propre de la lumière. Partant, toute chose qui accomplit une telle œuvre, ou bien est lumière, ou bien accomplit cette œuvre en tant qu'elle participe de la lumière, tandis que la lumière l'accomplit par elle-même. Ou bien donc la corporéité est la lumière même, ou bien, lorsqu'elle accomplit cette œuvre, lorsqu'elle introduit les dimensions dans la matière, elle le fait parce qu'elle participe de la lumière, elle agit en vertu de la lumière. Mais lorsque la première forme introduit des dimensions dans la matière, il n'est pas possible que ce soit en vertu d'une forme qui viendrait à sa suite. La lumière n'est donc pas une forme qui vienne à la suite de la corporéité ; elle est la corporéité même. »

Ainsi la lumière, forme première, d'abord inétendue, se répand instantanément en tous sens ; elle entraîne, pour ainsi dire, la matière primitivement inétendue qui lui est invariablement liée, elle lui impose sa propre dilatation, elle lui confère l'étendue qu'elle se donne à elle-même.

Cette lumière n'est pas seulement la corporéité, la première forme dont l'union avec la matière première engendre tout corps ; elle est encore la cause de tous les mouvements dont les corps sont le siège.

« La première forme corporelle est, dis-je [1], le premier principe du mouvement des corps (*primum motivum corporale*). Or cette forme, c'est la lumière.

» Quand elle se propage et se répand en divers sens sans mouvoir avec elle la matière corporelle, son passage au travers du milieu diaphane est instantané ; il n'est pas mouvement, mais changement brusque (*mutatio*).

1. Ruberti Linconiensis *Tractatus de motu corporali et luce* ; éd. 1514, fol. 9, col. d ; éd. Baur, p. 92.

» Supposons, au contraire que la lumière, tandis qu'elle se répand en divers sens, se trouve incorporée à la matière ; si elle se distend et distend avec elle la matière corporelle, il y a raréfaction de la matière ou dilatation ; si elle se rassemble en elle-même et rassemble, en même temps, la matière corporelle, il y a, pour celle-ci, condensation ou contraction. Lorsque la lumière s'engendre suivant une trajectoire déterminée, il y a mouvement local.

» Enfin, si la lumière contenue dans la matière est expulsée au dehors, tandis que la lumière extérieure est introduite dans la matière, une altération se produit. »

» On voit par là que la puissance qui meut les corps c'est la force en vertu de laquelle la lumière se propage ; et cette force est un appétit corporel et naturel. »

Que le mouvement de la lumière soit la cause première de toute dilatation, de toute contraction de la matière, notre auteur l'admet en particulier lorsqu'il enseigne [1] que « la substance du son est la lumière incorporée à l'air très subtil. » C'est cette lumière qui rend compte de l'élasticité de l'air ; ainsi, au XVIIe siècle, attribuera-t-on communément à l'éther cette même élasticité.

Mais Grosse-Teste demande à ses principes, de plus vastes conséquences lorsqu'il en prétend tirer [2] l'explication des figures prises par les cieux et par les éléments ; nous avons rapporté jadis cette explication [3] ; nous y avons relevé les traces qu'avait laissées la lecture de l'Astronomie d'Alpétragius.

V

LE Liber de Intelligentiis

A la corporéité, à cette toute première forme qui, de la Matière première, fait tout corps, Robert de Lincoln a identifié la lumière. « Les savants, a-t-il écrit [4], jugent que la première forme corporelle est plus digne que toutes les formes suivantes, qu'elle les surpasse en vigueur, qu'elle est de plus noble essence ; elle est, à

1. Roberti Linconiensis *In Aristotelis Posteriorum Analyticorum libros commentaria*, lib. II, cap. IV ; éd. cit., fol. 39, col. d.

2. Roberti Linconiensis *Tractatus de inchoatione formarum* ; éd. 1514 ; fol. 12, coll. a, b, c, d ; éd. Baur, pp. 54-59.

3. Seconde Partie, Ch. V, § VI ; t. III, pp. 284-287.

4. Roberti Linconiensis *Tractatus de inchoatione formarum* ; éd. 1514, fol. 11, coll. d. ; éd. Baur, p. 52.

leur avis, celle qui ressemble le plus aux formes immuables et séparées. Or, parmi les choses corporelles, la lumière est celle dont l'essence est la plus digne, la plus noble, la plus excellente ; plus que tous les corps, elle ressemble à ces formes immuables et séparées que sont les Intelligences. La lumière est donc la première forme corporelle. »

Mise au premier rang dans la hiérarchie des formes corporelles, la lumière est, plus que toute autre, voisine des Intelligences ; mais elle n'est pas une Intelligence, une forme séparée ; Grosse-Teste ne cesse de répéter que la lumière ne peut délaisser la matière première, que la matière première ne peut être dépouillée de sa corporéité qui est la lumière ; la lumière est donc, pour l'Évêque de Lincoln, la plus parfaite des formes corporelles, mais elle demeure une forme corporelle.

Faire de la lumière une forme séparée, l'identifier aux Intelligences, déclarer que les Intelligences sont des lumières, pousser plus loin encore et poser en principe que la lumière pure, c'est Dieu, c'est ce qu'osa faire l'auteur inconnu du *Liber de Intelligentiis*.

M. Clemens Bäumker a publié [1] le *Liber de Intelligentiis*; après en avoir fait une étude fort longue et fort détaillée, il a proposé de l'attribuer à Witelo ou Witek, bien connu par son traité d'Optique.

Indiquons sommairement, tout d'abord, ce que la doctrine de ce traité présente de particulièrement nouveau ; nous dirons quelques mots ensuite de son attribution à Witelo.

La série des causes ne peut remonter à l'infini, en sorte que n'importe quel effet requiert l'existence d'une Cause première ; l'unité est le principe de toute multitude, et toute multitude doit se ramener à l'unité ; l'existence de plusieurs êtres absolument complets est impossible. Ces diverses propositions conduisent notre auteur à formuler [2] cette vérité : « Il existe, de toutes choses, un premier Principe unique et complet. »

Ce point acquis, le *Liber de Intelligentiis* pose les thèses suivantes [3] :

« La première des substances, c'est la lumière.

» Il en résulte que toutes les autres choses participent de la nature de la lumière. »

1. Clemens Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*. (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. III, Heft 2. Münster, 1908).
2. Cl. Baeumker, *Op. laud.*, pp. 1-6.
3. Cl. Baeumker. *Op. laud.*, p. 8.

Ces thèses, il les prouve par les considérations que voici :

« Cela se peut manifester par l'autorité de Saint Augustin ; celui-ci, dans le second livre *De Genesi ad litteram*, dit [1] : Dieu » n'est pas appelé *lumière* de la même façon qu'il est appelé » *agneau* ; s'il est dit *agneau*, ce n'est pas au sens propre, mais » par métaphore ; au contraire, s'il est nommé *lumière*, c'est pro- » prement, et non par métaphore. »

» On le peut encore manifester de la manière suivante : La première substance a une nature unique dont les choses participent plus ou moins suivant qu'elles sont plus rapprochées ou plus éloignées ; cette nature, c'est ce qui, dans les choses, est noble et divin au plus haut degré. Or, ce qui, dans les choses sensibles de ce monde, possède le plus haut degré de noblesse, c'est la lumière ; mais en vertu de ce principe : « Les propriétés » invisibles de Dieu sont, par les créatures, rendues visibles aux » yeux de l'intelligence. » Nous tirons de là, touchant la première Substance, la même conclusion que précédemment, savoir qu'elle est la lumière.

» Cette vérité, d'ailleurs, va devenir plus claire et plus manifeste par les propositions suivantes, qui énoncent les propriétés de la lumière. »

De ces propositions, voici quelle est la première [2] :

« Toute substance qui exerce quelque influence sur une autre substance ou bien est lumière dans son essence même, ou bien possède la nature de la lumière....

» Par cette proposition, la précédente se trouve prouvée. En effet, si la première Substance déverse son influence en toutes les autres ; si, d'autre part, toute substance qui influe sur une autre substance est lumière dans son essence ou bien possède la nature de la lumière, la première Substance sera lumière ; elle sera lumière par essence et ne sera pas appelée lumière en vertu d'une participation, car elle ne reçoit pas l'influence d'autrui.

» Que, d'ailleurs, toute substance qui influe sur une autre soit lumière ou ait la nature de la lumière, voici qui le rend manifeste : Toute chose, telle la terre, qui manque de lumière est privée du

1. M. Bäumker (*loc. cit.*, en note) fait remarquer que la citation et la référence sont également inexactes. En vérité, Saint Augustin a écrit : « Le Christ n'est pas appelé *lumière* de la même façon qu'il est appelé *pierre ;* ce nom-là lui est donné proprement et celui-ci improprement. » (Sancti Aurelii Augustini *De Genesi ad litteram*, lib. IV, cap. XXVIII, art. 45 — Patrologia Latina. Accurante J. P. Migne, t. XXXIV, col. 315) L'auteur du *Liber de Intelligentiis* citait, en général, de mémoire, car nombre de ses citations sont affectées de semblables inexactitudes.

2. C. Baeumker, *Op. laud.*, pp. 8-9.

pouvoir d'exercer une influence ; plus, au contraire, une chose possède de lumière, mieux aussi joue-t-elle ce rôle qui consiste à influer sur autrui. L'induction prouve qu'il en est de même pour tous les êtres.

» Les propriétés de la lumière, qui seront exposées dans les propositions suivantes, montrent la même vérité ; la lumière, en effet, a pour propriétés d'être simple et de se propager elle-même ; or tout ce qui est ainsi constitué est apte à répandre son être (*esse*) propre et à influer sur autrui. »

Les Néo-platoniciens se plaisaient souvent à comparer à la lumière cette influence, cet épanchement de bien qui découlait de la Cause suprême et des substances divines sur les êtres plus bas placés ; cette comparaison était devenue d'usage courant dans le *Fons vitæ* ; ce qui n'était encore que métaphore continuellement suivie dans la doctrine d'Avicébron se transforme en identité dans le *Liber de Intelligentiis* ; aussi paraît-il bien probable que cet écrit a suivi, puis dépassé, l'enseignement du Rabbin de Malaga.

Mais il est un autre enseignement dont la ressemblance se laisse ici percevoir ; c'est celui de Robert Grosse-Teste. Pour démontrer que la première Substance est lumière, l'auteur du *Liber de Intelligentiis* raisonne presque textuellement comme avait raisonné l'auteur du *Tractatus de inchoatione formarum* [1] pour établir que la première réforme corporelle est lumière ; il est permis, croyons-nous, dans la pensée que nous étudions, de reconnaître une sorte d'exagération de la doctrine proposée par l'Évêque de Lincoln.

Poursuivons l'examen de quelques-unes des propositions formulées et démontrées par le *Liber de Intelligentiis*.

« Autant une chose possède de lumière, dit-il [2], autant elle retient de l'être (*esse*) de Dieu....

» Après avoir montré que la première Substance est lumière, nous montrons maintenant que la participation à la lumière qui se trouve dans les autres substances est une participation à l'être divin ; c'est à cet effet que la proposition précédente est énoncée. Voici ce qui la rend manifeste : Si, comme nous l'avons fait voir, l'Etre (*ens*) divin est lumière par essence, toute participation à la lumière est participation à l'être (*esse*) de Dieu.

» Cela se manifeste encore par les effets que la lumière produit

1. *Vide supra*, pp. 356-357.
2. CL. BAEUMKER, *Op. laud.*, pp. 9-10.

dans les parties de l'Univers ; ces effets sont décrits par les trois propositions suivantes.

» Dans l'ordre de l'Univers, en effet, toute substance qui possède plus de lumière qu'une autre est dite plus noble que cette dernière ; or, en toutes choses, la plus ou moins grande noblesse s'évalue par la plus ou moins grande proximité, par la participation plus ou moins complète à l'être (*esse*) de Dieu....

» Cette proposition..., d'ailleurs, est rendue manifeste par induction, si l'on considère les premiers corps et si on les compare les uns aux autres. L'eau, par exemple, possède plus de lumière que la terre ; aussi dit-on d'elle qu'elle est plus noble que la terre ; il y a plus de lumière dans l'air que dans l'eau, dans le feu que dans l'air, dans le cinquième corps que dans tous les autres corps ; aussi, parmi les corps, cette cinquième substance est-elle appelée la première et la plus noble....

» Enfin cette même proposition se peut encore rendre manifeste à l'aide de la proposition suivante, car ce qui constitue la perfection de chaque chose, en tant qu'elle est partie de l'Univers, c'est la lumière ; or la noblesse d'une chose s'évalue d'après ce qui se trouve en elle d'excellent et de parfait.

» Je dis donc que la perfection des diverses choses que réunit l'ordre de l'Univers, c'est la lumière.

» En effet, les substances naturelles, les éléments par exemple, peuvent être considérées à deux points de vue.

» On peut, tout d'abord, les considérer comme des êtres naturels susceptibles de se transformer les uns dans les autres ; à ce point de vue, ce n'est point la lumière qui en constitue la perfection, mais les qualités contraires par lesquelles ils agissent les uns sur les autres et pâtissent les uns des autres.

» On peut ensuite les considérer comme des parties de l'Univers, qui prennent place dans l'ordre de cet Univers, et dont chacune reçoit l'influence de chacune des autres. De cette façon, c'est la lumière qui en constitue la perfection ; de cette façon, aussi, un élément est à l'autre comme une forme à l'égard d'une matière, comme un lieu à l'égard d'un corps logé. »

Les considérations indiquées à propos de cette dernière proposition font allusion à des théories fort débattues au milieu du XIII[e] siècle.

Maître Roger Bacon, par exemple, dans les *Questions* qu'il discutait à Paris vers l'an 1250, distinguait la nature particulière de chacun des éléments de la Nature universelle des corps ; la première résultait de la forme substantielle propre à chacun des corps

élémentaires, la seconde de la forme corporelle qui leur est commune ; la première, cherchant sa perfection spéciale, pressait les corps graves de monter, les corps légers de descendre ; la seconde, constamment en quête de la perfection totale de l'Univers, pouvait imposer aux divers corps des mouvements contraires aux mouvements naturels définis par la Physique péripatéticienne ; elle pouvait, par exemple, faire monter un corps grave pour empêcher la production d'une espace vide.

Cette Nature universelle, dont nous aurons souvent à parler lorsque nous étudierons la Physique parisienne, est celle à laquelle songe le *Liber de Intelligentiis* lorsqu'il s'enquiert de la perfection de chaque substance considérée comme partie de l'Univers ; mais tandis que Bacon regarde cette Nature universelle comme une suite de la première forme corporelle, notre auteur la met sous la dépendance de la lumière ; n'est-ce pas ce qu'eût fait un disciple de Robert Grosse-Teste pour qui la corporéité est identique à la lumière ?

Selon Roger Bacon, c'est en vertu de la Nature universelle que chacun de ces corps, l'essence céleste, le feu, l'air, l'eau, la terre, constitue le lieu propre du corps suivant ; pour le *Liber de Intelligentiis*, ce sera en vertu de la lumière.

« C'est par la nature de la lumière, dit-il [1], que chacun des cinq premiers corps est lieu et forme pour le corps qui se trouve au-dessous de lui....

» La partie ultime du ciel est lieu ; mais elle l'est en vertu de la nature de la lumière. En effet, puisque cette partie ultime est lieu, c'est qu'elle a la propriété de contenir et de conserver. Mais si elle contient, c'est parce qu'elle joue le rôle d'une enveloppe (*ambitus*), et si elle enveloppe, c'est en vertu de la simplicité de la lumière. Tout corps simple a droit à une certaine étendue ; l'eau a droit à s'étendre plus que la terre, l'air à s'étendre plus que l'eau, parce qu'il est plus simple ; le feu, à son tour, doit avoir plus d'étendue que l'air, et le cinquième corps plus que tous les autres ; de deux corps, le plus subtil est, à l'égard du plus grossier, dans un rapport multiple [2]. Or, parmi tous les corps, la lumière est le plus simple et le plus subtil ; elle a donc droit à une étendue déterminée, et cette étendue doit être la plus grande.

1. C. Baeumker, *Op. laud.*, pp. 10-11.
2. *In multiplici analogia*. Par ce langage obscur, le *Liber de Intelligentiis* fait allusion à cette théorie très répandue au Moyen Age : Les volumes occupés par les corps élémentaires croissent en progression géométrique. Nombre d'auteurs tiennent que chaque élément est dix fois plus volumineux que l'élément plus dense et plus grossier qu'il entoure. Nous aurons plus tard à étudier en détail ces théories.

Si donc cette partie extrême, qui est le lieu, a la propriété de contenir, si elle constitue une enveloppe, c'est par la nature de la lumière.

» Cette partie ultime, d'ailleurs, ne contient pas seulement ; elle conserve ; or si elle possède le pouvoir de conserver, c'est en vertu de l'influence qu'elle exerce sur les autres choses, et cette influence s'exerce par la nature de la lumière.

» C'est donc par la nature de la lumière que le premier corps possède la propriété de contenir et de conserver ; et si les autres corps ont aussi cette propriété, c'est en vertu de leur participation à cette même nature ; et si chaque corps, dans l'ordre de l'Univers, est lieu et forme d'un autre corps, c'est par la nature de la lumière qu'il y a droit. »

Il est difficile de lire ces considérations sans se souvenir de la théorie que développait Robert Grosse-Teste lorsqu'il montrait, en la lumière, la cause de la formation et de la séparation des diverses sphères célestes ou élémentaires [1]. Ces réflexions sur la lumière conduisent, d'ailleurs, le *Liber de Intelligentiis* à tenir, au sujet du lieu, des propos qui rappellent vaguement ceux de Proclus [2].

Nous ne suivrons pas dans tout son développement la théorie exposée par le *Liber de Intelligentiis;* le *Liber de causis* y est souvent cité ; plus souvent encore, il y est imité. Nous nous contenterons de rapporter sommairement ce que ce livre dit des Intelligences qui meuvent les orbes célestes et des différences qu'il marque entre elles et Dieu.

« Le *Livre des causes* nous enseigne [3] qu'une vertu unie a plus d'infinitude qu'une vertu propagée et subdivisée ; partant un être qui a une puissance infinie doit être simple et posséder le plus haut degré de simplicité ; or le VIII[e] livre des *Physiques* nous enseigne que la Cause de toutes choses est toute puissante, attendu qu'elle meut d'un mouvement continu et éternel ; elle est donc simple et très simple. »

Afin de donner un mouvement éternel, cette Cause doit être éternelle. « Or [4], si une chose est éternelle, elle est tout acte ; car si une chose est en puissance, il est possible qu'elle soit non-être — *possibile est ut sit non ens* — et cela, dans le genre où elle se trouve en puissance. Si, par exemple, elle est substance en puissance, il est possible qu'elle ne soit pas substance ; si c'est de quan-

1. Voir : Seconde Partie, Ch. V, § VI ; t. III, pp. 284-286.
2. Voir : Première Partie, Ch. V ; § XVI ; t. I, p. 339.
3. Cl. Baeumker, *Op. laud.*, pp. 17-18.
4. Cl. Baeumker, *Op. laud.*, p. 19.

tité que cette chose est en puissance, il est possible qu'elle ne soit pas quantité en acte ; et ainsi des autres genres.

» En quelque genre, donc, qu'une chose soit en puissance, il est possible qu'elle ne soit pas ce dont elle est en puissance, attendu que ce qui est en puissance ne tient pas son existence de soi, mais d'autrui (*propterea quod id quod est in potentia de se non habet esse, sed ab alio*). Partant, donc, comme il n'y a pas de milieu entre être et ne pas être (*cum inter esse et non esse non sit medium*), cette chose aura, de soi, puissance au non-être (*ad non esse*). Partant, ce qui est en puissance possède, par soi, la possibilité de ne pas être un être (*ut non sit ens*). »

Arrêtons-nous un instant à ce passage. Il est un remarquable exemple de la confusion qu'engendrait, dans la raison de maint philosophe du Moyen-Age, la lecture simultanée d'Aristote et d'Avicenne.

Aristote, en toute chose susceptible de changement, distinguait l'acte de la puissance. Avicenne, en toute chose contingente, distinguait l'essence ou quiddité que la chose a par elle-même de l'existence que la chose tient d'autrui. C'étaient deux distinctions absolument différentes, absolument irréductibles l'une à l'autre. Notre auteur, et bien d'autres avec lui ou après lui, les mêlent et les brouillent ; ils produisent ainsi un malentendu qui rendra trop souvent obscure et vaine mainte discussion de l'École.

Cette confusion se montre ici à plein dans cette formule : « Ce qui est en puissance ne tient pas son existence de soi, mais d'autrui. » Une chose qui ne tient pas son existence de soi, mais d'autrui, c'est, pour Avicenne, une chose dont l'existence est distincte de l'essence. Pour Aristote, c'est un non-sens ; aucune chose ne tient l'existence d'autrui ; il n'y a pas de cause capable de conférer l'existence, de cause créatrice ; il y a seulement des causes capables de faire passer de l'existence en puissance à l'existence en acte, car entre être en acte et ne pas être, il y a ce milieu : Être en puissance.

Au gré d'Aristote, un être éternel, c'est même chose qu'un être nécessaire ; si une chose est éternelle, il n'arrive jamais qu'elle ne soit pas, il ne peut pas se faire qu'elle ne soit pas, elle est nécessaire ; être où l'acte n'est mélangé d'aucune puissance, être éternel, être nécessaire, pour le Stagirite, c'est tout un, et il l'affirme maintes fois.

Pour Avicenne, une chose contingente tient son existence d'une cause créatrice ; mais si la cause créatrice est éternelle, elle pourra

conférer éternellement l'existence à la chose contingente qui sera, elle aussi, éternelle.

Nous reconnaissons sans peine que ces deux doctrines inconciliables ont été brouillées ensemble par l'Auteur du *Liber de Intelligentiis* ; à des fragments de l'une il a cousu des lambeaux de l'autre.

Cette confusion entre les doctrines d'Aristote et d'Avicenne explique seule des propositions telles que celle-ci [1] :

« Bien que les Intelligences ne soient point composées de matière et de forme, elles sont cependant composées d'acte et de puissance.

» La matière et la forme, en effet, sont les principes des substances composées ; mais l'acte et la puissance se trouvent dans une substance simple qui est acte, encore que cet acte ne soit pas total et complet ; la puissance est donc, en elles, mêlée à l'acte, et elles ne sont pas tout acte ; partant, comme nous l'avons dit précédemment, elles ne sont pas de pouvoir infini ; en effet, ce qui est tout acte possède le plus haut degré de simplicité, et son pouvoir est infini. »

Dans la philosophie du Stagirite, les notions d'acte et de puissance entraînent d'une façon nécessaire les notions de forme et de matière ; si un être est en puissance de quelque chose, il contient un lui une matière qui correspond à cette puissance ; qu'un orbe céleste soit en puissance d'une position autre que celle où il se trouve en ce moment, cela suffit pour qu'il y ait en lui une certaine matière, une matière locale ; si les Intelligences sont formes pures, exemptes de toute matière, c'est parce qu'elles sont acte pur, qu'il n'y a en elles aucune puissance, qu'elles ne peuvent, d'aucune manière, être autrement qu'elles ne sont, qu'elles sont immuables. Si Aristote eût regardé les Intelligences comme des êtres changeants, comme des êtres dont l'actualité se mêle de puissance, il y eût mis une matière.

Avicenne, à cet égard, ne pensait pas autrement qu'Aristote ; mais, au contraire du Stagirite, il ne tenait pas les Intelligences pour des êtres nécessaires ; il les croyait contingentes ; alors, tout en les déclarant actes purs, formes pures, exemptes de toute puissance comme de toute matière, il y reconnaissait une distinction entre l'essence et l'existence.

Notre auteur a confondu la distinction entre l'essence et l'existence avec la distinction entre la puissance et l'acte ; c'est pour-

1. C. Baeumker, *Op. laud.*, p. 59.

quoi, tout en affirmant que les Intelligences sont exemptes de toute matière, il déclare qu'en elles, l'acte se mêle de puissance. Aristote et Avicenne se fussent mis d'accord pour le taxer d'absurdité. D'autres, et de plus illustres que lui, donneront dans la même inconséquence.

Le *Liber de Intelligentiis* formule maintenant les propositions que voici [1] :

« Aucun moteur, si ce n'est Dieu, ne meut par sa seule volonté.

» Lorsqu'une Intelligence meut un corps, la substance de cette Intelligence s'introduit dans le corps d'une certaine façon.

» Le pouvoir de l'Intelligence est limité, car nul être créé ne possède un pouvoir infini. »

Ces propositions donnent lieu aux réflexions suivantes :

« On montre ici la différence qui existe entre une Intelligence et Dieu au sujet de l'action motrice et du pouvoir à l'aide duquel cette action s'exerce.

» La différence, c'est que Dieu meut par sa seule volonté et l'Intelligence non. L'action de Dieu, en effet, c'est sa volonté.... ; au contraire, le vouloir d'une Intelligence n'est pas même chose que son action ; elle agit, en effet, par une volonté qui n'est pas pleinement action, car les Intelligences ne possèdent pas seulement de l'acte, mais aussi de la puissance ; elles sont composées de puissance et d'acte..... La volonté n'est donc pas, en elle, un moteur qui se suffise à lui-même, en sorte qu'elles ne meuvent point par leur seul vouloir.

» De là résulte ce qu'énonce la seconde proposition : Lorsqu'une Intelligence meut un corps, la substance de cette Intelligence s'introduit dans ce corps d'une certaine façon. En effet, le pouvoir ou vertu de cette Intelligence n'est pas infini ; partant, il s'affaiblit lorsqu'il s'exerce loin de la substance de cette Intelligence, tandis que par l'union avec elle, il prend plus de force. Lors donc qu'une telle Intelligence meut un corps, il faut que soit présente à ce corps la substance en laquelle la puissance motrice est enracinée, afin que cette substance, dont la volonté [2] n'est pas suffisante par elle-même, infuse le mouvement dans le mobile. Voilà pourquoi une Intelligence qui serait en Espagne ne pourrait mouvoir un corps en France ; il faut que sa situation la conjoigne au corps au moment où sa vertu communique à ce corps un mouvement local.

1. C. Baeumker, *Op. laud.*, pp. 57-59.
2. Au lieu de : *voluntas*, le texte porte : *virtus*.

» Que la volonté [1] d'une Intelligence ne suffise pas, par elle-même, à mouvoir un corps, tandis que la volonté [2] de Dieu y suffit, cela se comprend de façon manifeste ; en effet, le pouvoir de l'Intelligence est borné. comme le dit la proposition suivante.... Elle a été bornée par Dieu qui a créé toutes choses selon nombre, poids et mesure bien définis. En outre, comme le dit la même proposition, elle est bornée parce qu'aucun être créé n'est de pouvoir infini. »

Ces considérations méritaient quelques instants d'attention ; nous les verrons, en effet, dicter un des décrets qui seront portés, en 1277, par les théologiens de l'Université de Paris.

Comment devons-nous concevoir cette infusion, au sein du mobile, de cette substance qu'est l'Intelligence motrice ? La faut-il assimiler à l'union que l'âme contracte avec un corps vivant ? Notre auteur, qui a certainement lu le *Sermo de substantia orbis* d'Averroès, nous met en garde contre cette pensée.

« Lorsqu'une Intelligence meut un corps, dit-il [3], la substance de cette Intelligence s'introduit dans ce corps d'une certaine façon. Mais lorsqu'elle s'y introduit, elle ne s'unit pas à lui comme le ferait un acte ; elle s'unit seulement à lui à la manière d'un moteur ; car elle ne dépend pas du corps d'une manière essentielle comme en dépend une âme.

» Ils ont donc péché, ceux qui ont dit que le Ciel ou que chacun des corps célestes avait une âme, à moins que par âme, ils n'aient simplement entendu ce qui meut, et non ce qui confère la perfection ; mais cette façon de parler est insolite. »

A ces courtes réflexions sur les doctrines les moins communes du *Liber de Intelligentiis*, joignons quelques mots touchant ce qu'on a dit de l'auteur.

Des six textes manuscrits étudiés par M. Cl. Bäumker, quatre sont absolument anonymes. Un cinquième, conservé à la Bibliothèque d'Arras, porte cette en-tête [4] : *Incipit liber alex*ⁱ *de intelligentiis qui et intitulatur memoriale rerum difficilium*. Un sixième, qui appartient au couvent de Lilienfeld [5], débute en ces termes : *Incipit* ALANUS *de intelligentiis*.

Que le *Liber de Intelligentiis* ne puisse être d'Alain de Lille, c'est certain ; il cite [6] *Magister Alanus*, et M. Bäumker en a fait

1. 2 Au lieu de : *voluntas*, le texte porte : *virtus*.
3. Cl. Baeumker, *Op. laud.*, p. 59.
4. Cl. Baeumker, *Op. laud.*, p. 73 et p. 247.
5. Cl. Baeumker, ibid.
6. Cl. Baeumker, *Op. laud.*, p. 26.

la remarque [1]; il est évident, d'ailleurs, qu'il a été composé après le temps où les écrits d'Aristote ont fait leur pleine et définitive entrée dans la Scolastique ; n'y relevions-nous pas à l'instant une très reconnaissable réminiscence d'Averroès ?

Il pourrait avoir pour auteur, il est vrai, quelque Alain qui ne fût pas Alain de Lille ; mais il est plus vraisemblable de penser que le nom d'Alain a été fourni par une lecture fautive de l'abréviation *Alexi*.

Cette abréviation, nul n'en doute, se doit lire : *Alexandri*. L'auteur du *Liber de Intelligentiis* serait donc un certain Alexandre.

Un *Alexander de Insula* [2], Alexandre d'Insel (près Hildesheim), moine de l'abbaye de Corvey sur le Weser, avait, après l'année 1204, terminé un *Breviarium rerum memorabilium* qu'un autre moine de la même abbaye, Isebord d'Amelunxen, avait commencé durant la seconde moitié du XII[e] siècle. Or le *Liber de Intelligentiis* commence en ces termes [3] :

« *Summa in hoc capitulo nostræ intentionis est, rerum naturalium difficiliora breviter colligere, ut ea memoriæ facilius possimus commendare....* » Trompé par la ressemblance de ces mots avec le titre du *Breviarium rerum memorabilium*, le scribe auquel on doit le manuscrit d'Arras aurait, au *Liber de Intelligentiis*, gratuitement attribué Alexandre pour auteur ; il aurait imaginé le second titre : *Memoriale rerum difficilium*. Précisant, d'ailleurs, cette erreur, Fabricius attribue [4] le texte d'Arras à *Alexander Insulanus*.

Ces considérations portent M. Bäumker à ne tenir aucun compte du nom d'auteur donné par le manuscrit d'Arras. Il fait remarquer [5] qu'un Alexandre est donné de même, par deux manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris, comme ayant écrit le *De ente et uno* dont l'auteur très certain est Dominique Gondisalvi.

Nous voici donc démunis de toute indication sur l'auteur véritable du *Liber de Intelligentiis*.

Cet auteur, M. Witold Rubczynski croit pouvoir le nommer [6] ; il n'est autre, à son avis, que Witelo [7], si connu par son grand

1. Cl. Baeumker, *Op. laud.*, p. 247.
2. Cl. Baeumker, *Op. laud.*, p. 248, note 3
3. Cl. Baeumker, *Op. laud.*, p. 1.
4. Fabricius, *Bibliotheca latina Mediæ et Infimæ Ætatis*, art. *Alexander Insulanus*.
5. Cl. Baeumker, loc. cit.
6. Witold Rubczynski, *Traktat o porzdku istnień i umysłów i jego domniemany autor Vitellion* (*Mémoires de l'Académie des Sciences de Cracovie*, partie historico-philosophique, série II, vol. II, 18911 ; pp. 378-410) — Cf. Cl. Baeumker, *Op. laud.*, pp. 249-258
7. Sur ce personnage, voir : Seconde partie, Ch. VII, note; t III, pp. 508-509.

traité d'Optique intitulé Περὶ Ὀπτικῆς ou bien encore *Perspectivæ libri decem*.

A l'appui de cette identification, deux raisons sont invoquées. En premier lieu, le préambule de la *Perspectiva* de Witelo exposerait, « au sujet de la nature et de l'importance de la lumière, des idées qui sont passablement singulières dans la littérature latine du Moyen Age et qui se retrouveraient dans le *Traité sur les Intelligences*. »

En second lieu, dans ce même préambule [1], Witelo déclare à Guillaume de Moerbeke, auquel il dédie sa *Perspective*, que, pour rédiger cet ouvrage, il a délaissé un certain chapitre *De l'ordre des êtres* (*De ordine entium*) qu'il avait jadis commencé d'écrire. Le *De Intelligentiis* ne serait autre que ce *De ordine entium* inachevé.

Ces raisons ont été pleinement acceptées et longuement développées par M. Bäumker.

Examinons-les sommairement en commençant par la seconde.

Le *Liber de Intelligentiis* n'a point du tout l'allure d'une œuvre inachevée. L'auteur y traite très complètement tous les problèmes qu'on avait accoutumé de discuter, au Moyen Age, au sujet des Intelligences, y compris le lieu et la durée de ces êtres. Il n'avait pas, d'ailleurs, l'intention de considérer d'autres substances que les Intelligences. « Nous nous sommes proposé, disait-il dans son préambule [2], de nous enquérir de la nature et des propriétés des substances séparées, en disant d'abord quelques mots de Celle dont nous n'avons pas, de nous-même, le droit de parler. »

Ce livre, où les seuls êtres dont il fût et dût être question sont le premier Principe et les Intelligences séparées, n'aurait pu, semble-t-il, recevoir, de son auteur, le titre de *Traité de l'ordre des êtres*. Que le *Liber de Intelligentiis* soit le livre inachevé dont Witelo parlait à Guillaume de Moerbeke, c'est fort peu vraisemblable.

La doctrine que, dans son préambule, l'opticien présente au sujet de la lumière ressemble-t-elle à celle que nous lisons au *Liber de Intelligentiis* ?

Witelo [3] distingue formellement deux lumières, une lumière divine (*lumen divinum*), dont l'action est tout intellectuelle, et une lumière sensible (*lumen sensibile*).

Au sujet de la première, il s'exprime en ces termes :

« Dans l'ordre des substances intellectuelles, chaque substance

1. *Opticæ thesaurus*, t. II, p. 2. — Cl. Baeumker, *Op. laud.*, p. 129.
2. Cl. Baeumker, *Op. laud.*, p. 1
3. *Opticæ thesaurus*, t. II, p. 1. — Cl. Baeumker, *Op. laud.*, pp. 127-128.

inférieure participe à la vertu divine, dans la mesure où sa nature le comporte, par l'intermédiaire de l'éclairement (*illustratio*), dérivé de la divine Bonté, que reçoivent les substances de même ordre placé au-dessus d'elles... ; elle la reçoit en manière d'influences intellectuelles... De même que toute existence découle de l'Existence divine, tout ce qui est intelligible découle de l'Intelligence divine, tout ce qui est vivant de la Vie divine. De ces influences, la Lumière divine est, d'une façon intellectuelle (*per modum intelligibilem*), le principe, le milieu et la fin ; la disposition de toutes choses vient d'elle, elle se fait par elle, elle tend vers elle ».

Il n'y a rien, dans ce passage, qui n'exprime des idées très communes aux théologiens du Moyen Age, aux lecteurs du *Livre des causes* et de la *Hiérarchie céleste* : comparer à la lumière l'influence de Dieu sur les Intelligences créées, lui donner le nom de lumière était d'usage tellement courant qu'on ne saurait, dans l'emploi de cette métaphore par deux auteurs, reconnaître la moindre trace d'influence de l'un sur l'autre.

Ce qui est particulier au *Liber de Intelligentiis*, c'est, d'une part, l'affirmation que Dieu est lumière par essence ; c'est, d'autre part, l'absence de toute ligne de démarcation entre la lumière émanée de Dieu et la lumière sensible, voire la déclaration, appuyée d'exemples, qu'une chose participe d'autant plus à l'être divin qu'elle possède plus de lumière sensible. Or, de ces thèses, nous ne trouvons pas trace dans l'*Optique* de Witelo.

Bien plutôt, c'est une analogie, mais mêlée d'une opposition, que l'ami de Guillaume de Moerbeke établit entre la lumière divine et la lumière sensible. Après avoir décrit la première dans les termes que nous venons de rapporter, il ajoute : « C'est, au contraire (*vero*), des influences corporelles que la lumière sensible est l'intermédiaire ; aux corps supérieurs, doués d'une substance perpétuelle, qui ne sont en puissance de rien si ce n'est du lieu, elle assimile et réunit de merveilleuse façon les corps d'ici-bas, variables de forme en même temps que de lieu. En effet, la lumière des formes corporelles suprêmes est, par toute la nature, l'épanchement (*diffusio*) d'une forme corporelle ; cet épanchement s'applique aux matières des corps inférieurs ; à ces corps caducs, elle imprime d'une façon qui les divise, les formes qu'elle a reçues des ouvriers divins et indivisibles et qu'elle a transportées avec elle ; en s'incorporant en même temps que ces formes, elle produit sans cesse de nouvelles formes, tant spécifiques qu'individuelles ;

à ces formes aboutit, par l'action de la lumière, le divin artifice des moteurs et des vertus mouvantes des orbes. »

Qu'y a-t-il, dans cette description, qui ne répète l'enseignement, perpétuel depuis Aristote, du Péripatétisme et du Néo-platonisme ?

Pour ne prendre qu'un exemple, comparons le langage de Witelo à celui-ci, qui est de Robert Grosse-Teste [1] :

« Saint Jacques dit, dans son *Epître canonique* : « Tout cadeau » excellent, tout don parfait descend du Père des lumières, en » qui il n'y a point de transmutation, en qui ne se voit pas l'om- » bre d'un changement. » Or, en certaines choses, cette descente se fait nécessairement d'une manière immédiate, mais en d'autres, d'une façon médiate. Bien que les philosophes n'aient pas la pleine intelligence des choses, ils doivent, cependant, n'en pas tout à fait ignorer la nature ; aussi savent-ils que les rayons des corps qui résident au-dessus des cieux, en descendant sur les choses corporelles d'ici-bas, y fournissent la plus puissante cause de changement ; ainsi disent-ils que les rayons réfléchis et rassemblés sont cause de la chaleur engendrée près de nous. »

Les pensées de Witelo font-elles autre chose que développer les pensées de Robert Grosse-Teste ?

Comme l'Évêque de Lincoln, l'Opticien polonais nomme [2] la lumière « la première des formes sensibles. » Mais il n'entend pas par là une *corporéité* qui confèrerait des dimensions à la matière première, privée par elle-même de divisibilité. Ce sont, bien plutôt, les corps qui imposent à la lumière leurs propres dimensions [3] :

« Comme la lumière possède l'acte d'une forme corporelle, elle se rend égale aux dimensions des corps sur lesquels elle exerce son influence, elle s'étend de l'étendue même des corps qui la reçoivent. Cependant, elle ne doit jamais perdre de vue que sa vertu tire origine de la source à partir de laquelle elle se répand ; aussi prend-elle par accident la dimension suivant laquelle se compte la distance à cette source, dimension qui est la ligne droite ; et c'est ainsi qu'elle se rend digne du nom de rayon. »

Répétons-le, il n'y a rien là qui ne soit doctrine communément reçue au XIIIe siècle, rien qu'un Thomas d'Aquin, par exemple, eût hésité à signer, rien enfin qui rappelle les pensées quelque peu insolites de *Liber de Intelligentiis*. Bien loin que la lecture du préambule du Περὶ Ὀπτικῆς justifie l'hypothèse de M. Rubczynski et

1. Ruberti Linconiensis *Tractatus de impressionibus elementorum ;* éd. 1514, p. 9 col. b ; éd. Baur, p. 87.
2. *Opticæ thesaurus*, t. II, p. 2. — Cl. Baeumker, *Op. laud.*, p. 129.
3. *Opticæ thesaurus,* t. II, p. 1. — Cl. Baeumker, *Op. laud.*, p. 128.

de M. Bäumker, elle nous paraît imposer cette conclusion : Le *Liber de Intelligentiis* n'est pas de Witelo.

De qui donc est-il ? Avouons sans ambages que nous n'en savons rien.

Cette ignorance est regrettable, car le *Liber de Intelligentiis* paraît avoir joui, au XIIIe siècle, d'une certaine vogue.

Dans une de ses discussions quolibétiques, Saint Thomas d'Aquin examine [1] si le Ciel empyrée exerce ici-bas quelque influence. En faveur de la réponse affirmative, qu'il tient pour vraie, il prévoit cette raison :

« On dit, dans le *Livre des Intelligences*, que tout être qui influe sur d'autres êtres est lumière ou possède la lumière ; on ajoute, dans le commentaire de cette proposition, que toute influence a lieu par la vertu de la lumière ; or, parmi tous les corps, le Ciel empyrée est celui qui possède le plus de lumière ; il a donc, sur les autres corps, la plus grande influence. »

Cette raison suggère au *Doctor communis* la réflexion que voici :

« Nous accordons la conclusion, bien que le *Livre des Intelligences* ne fasse pas autorité (*quamvis Liber de Intelligentiis non sit alicujus auctoritatis*), bien qu'il ne soit pas vrai, non plus que toute influence se produise en raison de la lumière ; à moins qu'on ne veuille, par métaphore, prendre le mot *lumière* pour désigner toute sorte d'acte ; car tout agent agit parce qu'il est un être en acte ; ou bien encore cela peut être vrai dans le domaine des seules substances corporelles, domaine dans lequel le mot *lumière* est pris au sens propre ; la lumière corporelle, en effet, est la forme du premier agent, qui est le ciel. et c'est en vertu du ciel qu'agissent tous les corps inférieurs. »

Saint Thomas d'Aquin rejette donc la thèse excessive du *Liber de Intelligentiis*, pour s'en tenir à une doctrine semblable de tout point à celle que nous avons entendue de la bouche de Witelo.

Ce recours au *Liber de Intelligentiis* nous montre que, sans être tenu pour une autorité, ce traité était fort connu au temps où Saint Thomas disputait ; qu'il fût déjà quelque peu ancien, cela paraît bien probable ; nous sommes tentés, par là, d'en mettre la rédaction vers le milieu du XIIIe siècle ou même un peu avant.

La nature des thèses qui s'y trouvent soutenues nous invite, elle aussi, à recevoir cette opinion. Aristote n'est point inconnu de l'au-

1. *Quodlibetales questiones* SANCTI THOMÆ, Quodlibetum VI, art. XIX — Cf. MAURICE DE WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale*, 4e éd., 1912, p. 417. et p. 482, en note.

teur ; il est souvent cité par lui ; mais ce n'est pas lui qui dirige la pensée maîtresse de l'ouvrage ; celle-ci s'inspire surtout de Saint Augustin et du *Livre des causes ;* elle suit une tradition où les infiltrations de l'Aristotélisme n'avaient pas encore noyé tout à fait les enseignements scolastiques du XII[e] siècle.

CHAPITRE X

LES *QUESTIONS* DE MAITRE ROGER BACON

I

LA MATIÈRE

Entre la tradition de l'ancienne Scolastique latine, fidèle au Néo-platonisme de Saint Augustin, et l'influence des philosophies nouvellement révélées à la Chrétienté, il y aura longue lutte ; le principal théâtre de cette lutte sera l'Université de Paris. Il est donc de grand intérêt, pour l'historien, de savoir quelle fut, à l'égard du Péripatétisme gréco-arabe, la position prise par les maîtres de l'Université de Paris, avant que l'enseignement d'Albert le Grand n'eût grandement accru le renom « d'Aristote et de ceux qui l'ont suivi. »

La lecture des *Questions* sur la *Physique* et sur la *Métaphysique* d'Aristote, composées, vers 1250, par Roger Bacon, maître ès arts de la Faculté de Paris, et conservées par le célèbre manuscrit d'Amiens [1], nous donnera les renseignements que nous désirons. Ces *Questions* nous feront connaître l'attitude que Bacon et, sans doute, plusieurs maîtres de son temps gardaient au sujet de diverses thèses importantes. Nous serons mieux préparés, après cet examen, à comprendre jusqu'à quel point l'enseignement d'Albert le Grand et, surtout, celui de Saint Thomas d'Aquin, ont été des enseignements de novateurs.

La série de *Questions sur la Métaphysique d'Aristote*, que le manuscrit d'Amiens met après les *Questions sur le XI*^{e} *livre* de ce même ouvrage, et la première série de *Questions sur la Physique*

1. Pour la description de ce manuscrit, voir: Seconde partie, Ch. V, § V ; t. III, pp. 260-267.

nous ont paru représenter les plus anciennes leçons de Roger Bacon ; la seconde série de *Questions sur la Physique d'Aristote* leur est certainement postérieure. Adressons-nous donc à ces anciennes leçons et demandons-leur ce qu'il faut penser de la matière.

Parmi les questions sur le premier livre de la *Métaphysique*, nous en trouvons une[1] qui est ainsi libellée : « *Quæritur utrum sit necessario ponere eamdem materiam in omnibus per essentiam.* — Est-il nécessaire d'admettre que la matière est essentiellement la même en toutes choses ? »

Le feu, dit Bacon, si on le considère dans son essence, peut être divisé en parties multiples, et, cependant, toutes ces parties sont de même essence. A plus forte raison en sera-t-il de même de l'essence de la matière, qui s'obtient en séparant la matière de toute forme ; cette essence de la matière pourra demeurer la même, tout en se subdivisant en autant de fragments qu'il y a de choses diverses. « Il y aura donc, en toutes choses, la même essence de la matière. »

A cette proposition, le Péripatétisme s'opposerait de tout son pouvoir ; de l'objection qu'il ferait, Bacon demande la formule à Boëce : « Les choses qui ont même matière peuvent se transformer les unes dans les autres ; mais il n'est pas vrai que toutes choses se puissent transformer les unes dans les autres. »

A cette objection, Bacon répond qu'elle est véritable si, « par même matière ou par même principe matériel, on entend ce principe qui est en puissance de quelque chose, ce principe prochain, et non pas éloigné. » Mais elle devient fausse si, « par même matière, on entend cette matière pure qui est l'essence et la substance de la matière. »

Par là, nous voyons que Bacon distingue deux matières premières.

L'une de ces matières est le sujet immédiat des générations et des transformations ; c'est la matière première des Péripatéticiens ; cette matière-là n'est identique au sein de deux choses que si ces deux choses sont susceptibles de se transformer l'une en l'autre.

L'autre matière, beaucoup plus simple, pure de toute forme, est la même en toutes choses. Cette « essence ou substance de la matière, » nous pouvons déjà deviner que c'est la matière première d'Avicébron ; nous en aurons bientôt la confirmation.

Essentiellement une en toutes choses, cette matière première

1. Bibliothèque municipale d'Amiens, ms. n° 406, fol. 83, col. d.

est, d'ailleurs, numériquement distincte en des choses différentes. C'est ce qu'une nouvelle question [1] se propose de nous apprendre.

La Cause première est en toutes choses, et elle y demeure une, non seulement d'unité essentielle, mais encore d'unité numérique ; Bacon, à ce sujet, cite la *IX*[e] *maxime philosophique* d'Alain de Lille : « La Cause première est une sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part ». Mais il n'en est pas de même pour la matière ; si la puissance passive de la matière est infinie, la substance ou essence en est finie ; elle ne saurait donc se retrouver simultanément en toutes choses, tout en gardant l'unité numérique.

La matière première a-t-elle une grandeur ? Est-elle affectée de dimensions ? Bacon examine ce problème [2].

A cette question, notre auteur semble vouloir répondre comme le traité *De substantia orbis*, car il recommande sa solution de l'autorité d'Averroès :

« Solution : Dans la matière, les dimensions peuvent être de deux façons, déterminées (*terminatæ*) ou indéterminées (*interminatæ*). Dans la matière première, il y a des dimensions indéterminées, mais point de dimensions déterminées ; on le voit par le Commentateur Averroès qui dit : Il y a, dans la matière première, des dimensions indéterminées, mais non pas de dimensions déterminées. »

Mais, après avoir donné cette solution, Bacon y fait des objections qui vont séparer grandement son sentiment de celui d'Averroès.

« Selon le septième livre de la *Métaphysique*, écrit-il, la substance doit, dans le temps et dans la connaissance aussi bien que par la définition, précéder l'accident ; dans la matière, donc, il y a une forme substantielle avant qu'y existe aucune forme accidentelle. Partant, par dimensions indéterminées, vous entendez une forme substantielle soit en acte, soit en puissance ; mais, d'une manière ou d'une autre, il y a toujours là une forme substantielle.

» Je l'admets, et je dis qu'il n'y a là aucune dimension, si ce n'est en puissance. Ce n'est pas ainsi, cependant, que l'entendent les défenseurs de cette thèse ; ils disent qu'il y a, en la matière, dimension superficielle et dimension linéaire. Je dis, toutefois,

1. *Quæritur utrum omnino et eadem numero sit materia in omnibus per essentiam*. Ms. cit., loc. cit.

2. *Quæritur, cum materia secundum tempus formam non præcedat, an habeat aliquam formam in se, et secundum se sit dimensionata et quanta*. Ms. cit., fol. 84, col. d.

que les dimensions, tant déterminées qu'indéterminées, y sont en puissance réceptive toute pure ; la forme substantielle se trouve ici, en puissance, avant la forme accidentelle. »

C'est en ce sens qu'il faut prendre l'affirmation d'Averroès. « Si nous mettons des dimensions indéterminées dans la matière, ce n'est qu'en puissance ; en disant que les dimensions qui sont dans la matière sont indéterminées, on entend qu'avant [la venue de] la forme substantielle, elles y sont en puissance, car il n'y a là aucune forme. On les appelle indéterminées parce que la détermination vient de la forme. »

Le langage de Roger Bacon est, ici, extrêmement voisin de celui qu'à ce même propos tiendra Saint Thomas d'Aquin ; dans la matière première, il n'y a aucune dimension, ni déterminée ni indéterminée, si ce n'est en puissance ; pour les mettre en acte, il faudra une forme substantielle, et celle-ci mettra, tout de suite, en acte, des dimensions déterminées.

Mais cette mise en acte est-elle l'œuvre d'une forme substantielle particulière, d'une *corporéité*, à laquelle une ou plusieurs autres formes substantielles, porteuses de nouvelles déterminations, viendront ensuite s'adjoindre ? Y a-t-il, au contraire, une forme substantielle unique qui confère à la matière les dimensions déterminées en même temps que les autres déterminations ? Avicébron tenait pour le premier parti ; Saint Thomas d'Aquin tiendra pour le second. Nous allons voir Bacon se mettre du côté d'Avicébron.

La première série de questions sur la *Physique* d'Aristote développe, à propos du premier livre de cet ouvrage, trois questions qui vont retenir notre attention. Ces questions sont ainsi libellées :

Quæritur hic de materia, PRIMO *utrum ipsa sit in spiritualibus*.

SECUNDO *quæritur utrum ipsa materia sit in cælestibus*.

TERTIO *quæritur utrum sit eadem materia cælestium et generabilium*.

« Y a-t-il de la matière dans les créatures spirituelles ? » A ceux qui résolvent cette question par la négative, Bacon oppose les raisons suivantes [1], qui formulent tout uniment la doctrine même d'Avicébron :

« Toutes les choses qui participent à un certain même genre, participent au principe de ce genre. Mais la substance des êtres spirituels participe du genre substance ; elle participe donc aux deux principes de ce genre, c'est-à-dire à la matière et à la forme.

1. Ms. cit., fol. 8, col. b.

» Autre raison dans le même sens : Tout ce qui, de la lumière, peut recevoir illumination a, en soi, un principe de réception qui est une matière ; or les substances spirituelles reçoivent du premier Être, un influx de lumière[1] ; elles ont donc, en elles-mêmes, un principe de réception qui est une matière ; recevoir, en effet, est le propre de toute matière. »

Les corps célestes, demande la seconde question, ont-ils, eux aussi, une matière ?

« Tout être en puissance, répond Bacon[2], a une matière. Mais les corps célestes sont des êtres en puissance. Donc, etc. La majeure est, de soi, évidente ; la vérité de la mineure apparaît non moins claire ; en effet, une chose qui a le mouvement pour acte est un être en puissance, comme il est écrit au livre des *Physiques ;* mais le mouvement est l'acte du mobile, et les corps célestes sont des mobiles. »

Venons à la troisième question : Est-ce la même matière qui se trouve dans les corps célestes et dans les choses soumises à la génération ? En faveur de l'affirmative, Bacon expose l'argument que voici[3] :

« Toute chose qui participe au mouvement, participe aux principes du mouvement ; or les corps célestes participent au mouvement ; ils participent donc aux principes du mouvement. Mais tout mouvement va d'un terme à un terme contraire ; en sorte que les contraires sont principes du mouvement ; or la contrariété requiert la matière, comme on le démontre dans ce livre même ; il y aura donc, dans les corps célestes, des contraires et une matière qui leur serve de sujet, tout comme dans les choses soumises à la génération. »

Cet argument est immédiatement suivi d'un développement que notre maître ès arts intitule : Solution. Voici ce développement :

« A ce sujet, il faut faire une remarque ; de même que l'Auteur de la *Fontaine de vie* distingue trois sortes de matières, de même les distingué-je ici. Il y a, en effet, une matière spirituelle, une matière sensible et une matière intermédiaire entre ces deux-là.

» La matière spirituelle est celle qui n'est sujette ni à la grandeur, ni au mouvement, ni à la contrariété ; cette matière est celle qui se rencontre dans les esprits, dans les intelligences et dans les âmes.

» La matière intermédiaire est soumise à la grandeur et au

1. Ne faut-il pas voir ici une allusion aux théories du *Liber de Intelligentiis.*
2. Ms. cit., loc. cit.
3. Ms. cit., loc cit.

mouvement, mais point à la contrariété ; elle existe dans les corps célestes.

» La matière sensible, enfin, est celle qui sert de sujet à toutes ces choses, savoir à la grandeur, au mouvement et à la contrariété ; elle se rencontre dans les choses soumises à la génération et à la destruction....

» De la matière, on peut parler à deux points de vue différents. D'une première façon, on en peut parler au point de vue de son essence absolue ; elle est alors la même dans les corps célestes et dans les choses soumises à la génération. D'une seconde façon, on en peut parler au point de vue soit de l'existence éternelle, soit de la génération ; alors, elle n'est point la même dans ces deux sortes d'êtres.

» On peut encore dire, ce qui, d'ailleurs, revient au même : Considérée sous le rapport de la puissance éloignée, la matière est la même dans les corps célestes et dans les choses soumises à la génération ; mais il n'en est pas le même sous le rapport de la puissance prochaine. »

Ces considérations nous ramènent aux réponses, beaucoup plus brèves, que nous avions lues dans les questions sur la *Métaphysique* d'Aristote ; elles éclairent ces réponses trop concises et, surtout, elles les rattachent explicitement à la philosophie qui les a inspirées, aux doctrines du *Fons vitæ*. L'admiration que Guillaume d'Auvergne professait pour Avicébron n'était pas isolée ; elle trouvait un écho dans l'enseignement de l'Université de Paris ; et parmi les maîtres de cette Université, certains suivaient le Rabbin de Malaga plus loin que Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Hales et Robert Grosse-Teste ne le voulaient suivre ; ils lui accordaient que les intelligences, les anges et les âmes contenaient matière et forme ; Bacon se trouvait parmi ces disciples fidèles de la *Source de vie*.

II

LA FORME

Admettre la théorie de la matière qu'Avicébron a proposée, c'est forcément admettre ce que cet auteur a dit de la forme ; les deux systèmes, en effet, sont si intimement liés que, pour ainsi dire, ils n'en font qu'un. Roger Bacon va donc, très certainement,

emprunter au *Fons vitæ* la gradation des formes substantielles que cet ouvrage a décrite.

A traiter cet objet sont destinées plusieurs questions non consécutives de la seconde série de questions sur la *Physique* d'Aristote; les questions dont nous voulons parler sont les premières que l'auteur consacre au second livre de la *Physique;* en voici le libellé [1] :

I. *Quæritur utrum materia omnino prima sit materia naturalis de qua hic loquitur.*

II. *Quæritur quæ forma facit materiam naturalem; an forma prima?*

III. *Quæritur quod addatur, an secundum genus quo est corpus?*

IV. *Quæritur si sit forma prima, utrum sit una vel plures.*

V. *Quæritur an illa forma prima sit Causa prima.*

VI. *Quæritur an illa forma quæ est principium naturæ sit una unitate generis, vel speciei vel individui.*

VII. *Quæritur, si illa forma sit una unitate generis, quæ sit illa forma.*

VIII. *Quæritur quæ sit illa forma quæ respondet privationi fundatæ supra potentiam receptivam materiæ nudæ et puræ.*

IX. *Quæritur quæ sit illa forma quæ respondet potentiæ activæ materiæ primæ nudæ.*

La matière première dont parle Aristote, et que Bacon appelle la matière naturelle, est-elle la matière absolument première? Non, dit notre auteur [2]. « La matière, qui est une essence entièrement nue, n'est pas le principe de la Nature ; cette matière n'est pas le principe dont parle Aristote. »

Cette matière absolument première, *materia omnino prima*, est intermédiaire entre l'être et le non-être, en ce sens qu'elle est intermédiaire entre le néant et ce qui existe sous une incomplète actualité. La matière naturelle, elle aussi, est intermédiaire entre l'être et le non-être, mais d'une autre façon ; elle est intermédiaire entre ce qui existe sous une actualité complète et ce qui n'existe pas sous une actualité complète, tout en existant en puissance ; la matière naturelle vient donc à la suite de la matière première ; elles ne sont pas même chose et n'existent pas de la même manière.

Ainsi, entre le pur néant et ce qui possède complètement

1. Ms. cit., fol. 33, col. b, à fol. 34, col. d. — C'est nous qui numérotons ces questions pour la facilité de notre exposé.
2. Ms cit., fol. 33, col. b.

l'existence actuelle, Bacon place plusieurs intermédiaires. Le terme le plus rapproché du néant, c'est la matière tout à fait première, qui existe purement en puissance ; à cette puissance dénuée de toute forme, Bacon donnera le nom de puissance réceptive.

Cette matière tout à fait première recevra un premier acte incomplet, une première forme imparfaite ; elle se trouvera alors élevée d'un degré ; elle n'existera plus simplement en puissance ; son mode d'existence sera une actualité imparfaite, une puissance mélangée d'acte, que Bacon nommera puissance active.

Mais cette matière qui a reçu seulement la première forme, cette matière que Bacon appelle la matière nue en puissance active, est-elle enfin la matière naturelle ? Pas encore ; et c'est ce que va nous apprendre la réponse à la seconde question : La forme qui fait la matière naturelle est-elle la première forme ?

Non, dit notre maître ès arts [1]. « En effet, la matière intellectuelle requiert tout ce que désigne le genre le plus général, » c'est-à-dire la substance considérée d'une manière universelle, le composé de la première matière et de la première forme ; « or la matière intellectuelle passe avant la matière naturelle ; ce n'est pas la forme première qui, en s'appliquant à la matière première, fait la matière naturelle. »

Ce composé que désigne le genre le plus général, il est en puissance des choses naturelles, mais en puissance éloignée ; au contraire, à l'égard des choses de la nature, la matière naturelle est en puissance prochaine et immédiate ; partant, pour devenir matière naturelle, il faudra que le genre généralissime subisse une nouvelle appropriation.

Quelle est donc cette matière, obtenue par une nouvelle appropriation du genre généralissime, qui doit jouer le rôle de matière naturelle ? N'est-ce pas le second genre, c'est-à-dire le corps ? C'est là la troisième question. Bacon y répond [2] par l'affirmative :

« Le principe de la Nature, c'est ce qui descend immédiatement à toutes les choses naturelles ; mais ce que désigne le second genre, [c'est-à-dire le corps], est tel ; donc etc. La mineure est évidente ; le corps se divise en corps ingénérable et incorruptible, et corps soumis à la génération et à la corruption ; en sorte que l'analyse de toutes les choses [naturelles] s'arrête au second genre ; ce que désigne ce second genre, ce sera donc la matière naturelle. »

1. Ms. cit., loc. cit.
2. Ms. cit., loc. cit.

Ainsi une première forme, en s'unissant à la matière absolument première, qui existait en pure puissance réceptive, donnera le genre généralissime, la substance universelle, ou encore la matière nue dont le mode d'existence est une puissance active.

Survenant à ce premier genre, une seconde forme donnera le corps ; ce corps constituera la matière naturelle.

Venons à l'étude plus détaillée de ces deux formes qui s'unissent successivement à la matière.

La forme première, nous apprend la quatrième question [1], doit être unique ; la *Métaphysique* d'Aristote veut, en effet, que, dans chaque genre, on trouve un premier terme unique auquel s'arrête l'analyse.

Cette forme première, demande la cinquième question, doit-elle être confondue avec la Cause première ? Non certes. Les deux premiers principes, la matière première et la forme première, sont deux principes contraires ; ces deux principes contraires ne peuvent exister, selon la *Physique* d'Aristote, que dans un sujet, dans une certaine nature au sein de laquelle ils se trouvent enracinés ; la Cause première, elle, existe par elle-même, et non dans un sujet ; la forme première n'est donc pas la Cause première.

Cette forme première, quelle est-elle donc ? « Elle doit répondre, nous dit la huitième question [2], à la puissance réceptive de la matière nue, elle doit être coordonnée à cette puissance. Or, parmi toutes les formes naturelles, celle qui vient en premier lieu, c'est la forme du genre généralissime ; c'est donc elle qui répondra à la puissance passive de la matière nue et qui sera la forme première ».

La matière première a reçu d'abord cette forme du genre généralissime [3] ; cette première forme est une forme incomplète, c'est-à-dire une puissance active ; partant, elle est la première puissance active de la matière ; à cette première puissance active doit répondre une seconde forme, distincte de la forme du genre généralissime et subordonnée à celle-ci.

Nous devons considérer ici deux oppositions (*contrarietates*) successives, dont la seconde commence où la première finit.

De ces oppositions, la première avait pour fondement la puissance réceptive de la matière première ; elle a trouvé son terme dans la première forme, dans la forme du genre généralissime.

1. Ms. cit , fol. 34, col. b.
2. Ms. cit., fol. 34, col. c.
3. Question huitième, ms. cit., fol. 34, coll. c et d.

Mais cette forme, qui sert de terme à la première opposition, est, en même temps, la première puissance active de la matière ; par là, elle est le fondement de la seconde opposition. Quelle est la forme qui va servir de terme à celle-ci ?

La forme du genre généralissime, de la substance universelle, se subdivise en forme de l'incorporel et forme du corporel. La forme que nous cherchons, celle qui survient à la matière aussitôt après la forme première, dirons-nous que c'est la forme corporelle ou la forme incorporelle ?

« Mais ces deux formes, le corporel et l'incorporel, sont contemporaines (*coæquævæ*) ; aucune de ces deux formes ne prime l'autre ; si l'on dit que la seconde opposition a, pour terme, une de ces deux formes, par la même raison, elle aura l'autre ; il faut donc qu'elle les ait toutes deux pour termes ou qu'elle ne se termine ni à l'une ni à l'autre...

» Solution : Je dis que la forme qui répond à la puissance active de la matière nue est autre que la forme du genre généralissime... D'une manière, on peut dire : C'est l'incorporel. D'une autre manière, c'est l'incorporel et le corporel....

» Direz-vous que cette puissance [active] répond à une seule de ces deux formes, savoir à l'incorporel, à cause de sa noblesse, et que cette opposition [entre la puissance active et l'incorporel] prime l'autre opposition, [celle qui existe entre la puissance active et le corporel] ? Mais primer peut s'entendre de deux manières. Il peut signifier que l'un des deux termes est subordonné à l'autre (*sub et supra*) ; de cette façon-là, l'incorporel ne prime pas le corporel... Une de ces deux formes ne prime pas l'autre en ce sens qu'elle se trouverait avant elle dans la ligne des catégories ; car il faudrait alors ou bien que toutes choses fussent corporelles, ou bien que toutes choses fussent incorporelles. Ce n'est pas ainsi qu'il y a primauté de l'une sur l'autre ; il y a seulement primauté de nature, en ce sens que l'incorporel participe à l'existence d'une manière meilleure et plus noble que le corporel. »

Plus tard, nous verrons Bacon se complaire à figurer les subdivisions dichotomiques que la doctrine d'Avicébron établit entre les matières, entre les formes, entre les substances ; chaque dichotomie séparera deux branches qui, dans la ligne des catégories, occuperont le même rang, mais dont l'une sera de plus noble nature que l'autre. Dès le début de son enseignement, il nous est donné de reconnaître le puissant attrait que ce genre de considérations exerçait sur sa raison.

III

LES RAISONS SÉMINALES

Imaginée par Saint Augustin, l'hypothèse des *rationes causales* avait certainement trouvé grand crédit à l'Université de Paris ; on cherchait à l'accorder avec la Physique péripatéticienne. La génération d'une substance, au gré de cette Physique, avait lieu lorsque l'agent tirait de la matière, pour la mettre en acte, une forme qui s'y trouvait, auparavant, en puissance. On voulait alors qu'avant cet acte générateur, la matière renfermât, à l'état latent, une sorte de germe de la forme à produire ; ce germe destiné à devenir, par l'intervention de l'agent, la forme complète et en acte, c'était la *ratio causalis* considérée par l'Évêque d'Hippone.

Une question de la première série consacrée à la *Physique* d'Aristote donne occasion à Bacon d'indiquer sa pensée touchant la raison séminale. Cette question, qui a trait au second livre de la *Physique*, a pour objet la définition de la forme et son mode d'existence.

« La forme, nous dit Bacon[1], existait avant de sortir de la matière ; elle ne pouvait exister en elle-même ; elle existait donc dans la matière à l'état latent (*latitans in materia*). »

Mais cette forme latente dans la matière n'est-elle pas analogue à la semence imaginée par Anaxagore et ne tombe-t-elle pas sous le coup des critiques que l'hypothèse des σπέρματα a éprouvées de la part d'Aristote ?

« Préexister, nous dit Bacon, peut s'entendre de deux manières.

» Tout d'abord, une chose peut préexister d'une existence incomplète, à l'état d'origine, en puissance. C'est de cette façon que la forme existait en puissance dans la matière, avant d'être amenée à l'existence complète ; admettre de cette façon l'existence de formes latentes en la matière, cela n'offre aucun inconvénient.

» D'une autre façon, préexister peut signifier : exister d'une existence complète et actuelle ; de cette façon-là, la forme ne préexiste pas dans la matière. C'est de cette façon que certains supposaient, dans la matière, des formes qui y existaient d'une existence actuelle et complète, mais qui, cependant, ne nous apparaissaient pas ; elles nous demeuraient cachées et ne nous étaient dévoilées que par l'application de l'agent ; ceux qu'Aristote

1. Ms. cit., fol. 10, col. d.

réprouve au premier livre, ce sont ceux qui admettent les formes latentes de cette sorte. »

Avant qu'une forme ne soit engendrée dans la matière et n'y acquière une existence actuelle et complète, Bacon veut que la matière recèle une sorte de germe de cette forme, une forme encore imparfaite et incomplète qui, par l'intervention de l'agent extérieur, deviendra la forme parfaite et complète. L'existence, au sein de la matière, de cette forme incomplète et latente est ce qu'il entend désigner lorsqu'il dit : Avant la génération, la forme existe en puissance dans la matière. Combien, en donnant un tel sens à cette proposition, il s'éloigne de la pensée d'Aristote, il n'est guère besoin de le remarquer.

Bacon expose sa doctrine d'une manière plus détaillée dans la seconde série de ses questions sur la *Métaphysique* d'Aristote.

La génération d'une forme dans la matière ne saurait se contenter d'un agent extérieur ; il y faut un agent intérieur [1], un principe interne de mouvement.

Cet agent, « c'est quelque chose d'incomplet qui réside à l'intérieur de la matière et qui en est, peut-être, la puissance active ; cet agent, il est nécessaire d'en admettre l'existence...

» Cette puissance n'est pas seulement agent interne ; c'est elle, en outre, qui, ensuite, devient forme. Si elle était seulement agent, on pourrait, peut-être, prétendre qu'il est inutile de l'admettre ; mais c'est cela qui devient la forme (*sed illud fit forma*). Sans cela, donc, aucune chose ne pourrait être engendrée ; pour toute génération, ce principe est exigé, qui est, en même temps, agent et forme (*et ideo semper exigitur illud quod idem est agens et forma*) ; sans ce principe, il ne se fait pas de génération. »

Cette puissance active, qui est, à la fois, forme incomplète et agent interne, Bacon l'oppose à la puissance purement réceptive.

« Il y a, dit-il [2], deux sortes de puissances.

» Il y a la puissance réceptive qui est une disposition de la matière ; ce n'est pas une nature active ; elle est l'opposé d'une telle nature.

» Il y a, d'autre part, la puissance de la forme ; c'est une forme incomplète ; parce qu'elle est incomplète, on l'appelle puissance matérielle ; mais en vertu de son caractère formel, et parce qu'elle devient forme complète, on l'appelle puissance active. »

La comparaison des pensées qui ont été exposées dans cet article

1. Ms. cit., fol. 101, col. a.
2. Ms. cit., loc. cit.

avec les pensées exposées dans l'article précédent, au sujet de la forme, nous montre que Bacon a, dans une même doctrine, réuni une théorie d'Avicébron et une théorie de Saint Augustin ; la soudure entre ces deux théories s'est faite par la notion de puissance active.

Avant de devenir une substance achevée, de l'air ou de l'eau, par exemple, la matière première, au gré d'Avicébron, doit recevoir plusieurs formes superposées ; d'abord, la forme première, qui la fait substance ; puis la corporéité, qui la fait corps ; puis la forme élémentaire.

Chacune de ces formes, sauf la dernière, est incomplète, car elle ne suffit pas à faire une substance actuelle ; elle a besoin d'être complétée par la forme suivante ; selon le Rabbin de Malaga, elle joue, à l'égard de cette forme plus spéciale, le rôle d'une matière.

Cet état où se trouve une forme incomplète, apte à servir de matière à une forme plus complète, cet état où il y a mélange d'acte et de puissance, c'est ce que Bacon désigne par le nom de puissance active.

Or, d'autre part, ce germe de forme qui se cache dans la matière et qui, au moment de la génération d'une substance, deviendra forme en acte, Bacon y voit également une forme incomplète, douée de puissance active ; il est donc vrai qu'il use de la philosophie d'Avicébron pour éclairer celle de Saint Augustin ; plus exactement, les doctrines d'Avicébron lui servent à souder la pensée d'Aristote à celle de l'Évêque d'Hippone.

Cette puissance active est un principe d'action, mais c'est un principe incomplet. « C'est un agent incomplet [1] et insuffisant ; il ne peut mener à l'acte qu'après avoir été excité et fortifié d'ailleurs. »

Cet agent extérieur qui viendra renforcer et exciter la puissance active, quel est-il ? « Il y a, nous dit Bacon [2], deux sortes d'agents extérieurs, l'agent particulier et l'agent universel ; l'agent particulier, c'est, par exemple, l'homme ; l'agent universel, c'est le Soleil ou le Ciel. »

Ainsi, lors de la génération d'un homme, la forme humaine incomplète qui réside dans la matière, mettra cette matière en acte pour l'amener à constituer un homme complet et achevé ; mais pour qu'elle puisse exercer cette action, il faudra qu'elle soit

1. Ms. cit., loc. cit.
2. Ms. cit., fol. 100, col. d.

fortifiée et excitée par deux agents extérieurs, un agent particulier, le père de l'homme qui va être engendré, et un agent universel, les constellations célestes, qui président à toutes les transformations du monde sublunaire.

Moyennant cette aide, la forme incomplète meut, du mouvement qui constitue la génération, la matière au sein de laquelle elle réside. Devenue forme complète, elle ne sera plus capable d'un semblable effet. Le seul mouvement qu'elle pourra encore communiquer à la substance dont elle fait partie, ce sera un mouvement local. Ainsi la forme substantielle d'un grave ne pourra plus, au sein de ce grave, être l'agent d'aucune génération ; elle pourra seulement donner à ce grave le mouvement naturel vers le centre du Monde ; encore lui faudra-t-il, pour cela, l'excitation et l'aide du Ciel, comme nous le verrons lorsque nous étudierons la théorie de la pesanteur que soutient Bacon.

Ces réflexions sont celles que notre maître ès arts résume en ces termes [1] :

« Une fois qu'elle a été amenée à l'acte, cette puissance [active] ne peut plus imposer à sa matière une transformation qui constitue une génération, une corruption, une altération ou un changement de cette sorte. Elle peut, toutefois, lui imposer la transmutation qui consiste en un changement de lieu, et cela lorsqu'elle a reçu de la cohésion de la part des corps célestes et de l'agent universel. Tandis, donc, qu'elle se trouve sous cette existence incomplète qui attend son complément par voie de génération, elle peut mouvoir sa matière vers la génération ; elle ne le peut plus lorsqu'elle se trouve sous une existence complète, car la génération est la voie qui mène de l'incomplet au complet ; mais elle peut encore mouvoir cette matière vers un lieu. »

IV

L'ESSENCE ET L'EXISTENCE

La *quiddité* d'une chose, c'est ce qu'on définit lorsqu'on répond à la question suivante : Cette chose, qu'est-elle ? *quid est ?* Or, répondre à une semblable question, c'est décrire l'essence de cette chose, en sorte que quiddité et essence sont termes synonymes.

Qu'est-ce qui constitue la quiddité ou essence d'une chose ?

1. Ms. cit., fol. 101, col. a.

Quels en sont les caractères et propriétés ? Ce sont questions dont la *Métaphysique* d'Avicenne, la *Philosophie* d'Al Gazâli ont, aux Scolastiques, révélé l'extrême importance. Ces problèmes étaient sans doute discutés avec ardeur, dans l'Université de Paris, au temps où Bacon y enseignait.

A les discuter, notre maître ès arts consacre, dans la seconde série de ses *Questions sur la Métaphysique d'Aristote* et à propos du sixième livre de cet ouvrage, onze questions qui sont ainsi formulées [1] :

I. *Quæritur an quidditas sit in simplicibus aut in compositis.*

II. *Quæritur de quidditate in compositis, et primo an debeat exprimi per principium materiale, et utrum illud faciat totam quidditatem.*

III. *Quæritur postea an quidditas sit materia tantum vel forma tantum vel aggregatum ex materia et forma.*

IV. *Quæritur, si non sit aggregatum, an sit materia tantum vel forma tantum.*

V. *Quæritur ergo, si quidditas sit forma, utrum sit forma quæ est altera pars compositi, vel consequens compositum.*

VI. *Quæritur, cum sit compositum materiale aut genus generalissimum aut species aut individuum, cujus est quidditas.*

VII. *Quæritur quid sit quidditas substantiæ demonstratæ ; an species sit quidditas individuorum.*

VIII. *Quæritur de collatione quidditatis ad id cujus est quidditas, et quæritur utrum quidditas possit esse alia ab eo cujus est vel non.*

IX. *Quæritur utrum in omnibus sit quidditas alia ab eo cujus est quidditas, scilicet in substantiis et accidentibus.*

X. *Quæritur utrum in accidentibus sit quidditas eadem cum eo cujus est quidditas.*

XI. *Quæritur utrum essentia in accidentibus sit prior ipso esse, vel utrum esse sit prius.*

Il ne nous paraît pas qu'on puisse, de la lecture de ces questions, tirer une théorie cohérente de l'essence ou quiddité ; bien plutôt nous semble-t-il que, dans les dernières questions, Bacon admet une doctrine évidemment rejetée au cours des premières ; c'est ce que l'analyse suivante nous montrera.

La première question [2] demande s'il y a essence ou quiddité pour les choses absolument simples, comme la Cause première,

1. Ms. cit., fol. 99, col. d à fol. 100, col. d.
2. Ms. cit., fol. 99, col. d, et fol. 100, col. a.

la matière première, la première forme. Il ne semble pas que de telles choses aient une quiddité. Au sujet de l'une d'elles, qu'on demande : Qu'est-elle ? On ne saurait fournir aucune réponse. La définition d'une chose se donne en disant quel est le genre prochain, quelle la différence spécifique ; et pour une chose simple, il n'y a ni genre ni différence.

Néanmoins, Bacon déclare que les choses simples, telles que la Cause première, la matière première, la première forme ont une essence ; seulement cette essence ne peut être définie comme celle des choses composées ; elle ne saurait qu'être dénommée. « C'est seulement dans les choses composées que l'essence est désignée à l'aide du genre et de la différence ; dans les choses simples, elle l'est simplement par le nom propre. Comme ces choses précèdent tout genre, leur essence n'a pas à être désignée de la première façon...

» Ici, pour une chose simple, on ne peut, à proprement parler, poser la question : Qu'est-elle ? Pour une chose simple, nous ne devons pas proprement chercher ce qu'elle est, parce qu'il n'y a rien avant elle. Si l'on demande : Qu'est-ce que Dieu ? Qu'est-ce que la matière première ? Qu'est-ce que la première forme ? On répondra fort bien par le nom propre, en disant, par exemple : Dieu, c'est Dieu ; la matière première, c'est la matière première. »

Arrivons maintenant à l'essence ou quiddité des substances composées ; elle va seule nous occuper désormais.

Dans une telle substance composée, la matière suffit-elle, à elle seule, à constituer l'essence ? C'est l'objet de la seconde question examinée par Bacon [1].

Pour y répondre, il commence par établir une distinction. « D'une première façon, dit-il, la quiddité désigne l'essence considérée d'une manière absolue, qu'elle existe d'une existence complète ou d'une existence incomplète ;... d'une autre façon, la quiddité désigne l'essence qui possède son existence complète. »

Si l'on considère la quiddité d'une manière absolue, sans prendre aucunement garde au mode d'existence qu'elle possède, « le principe matériel donne l'essence d'une manière suffisante. Mais ce principe matériel lui-même peut être entendu de deux façons différentes. Par principe matériel, on peut entendre seulement la substance de la matière ; celui-là ne suffit pas [à donner l'essence]. Par principe matériel, on peut aussi entendre celui qui, avec la substance de la matière première, comprend la puissance active

1. Ms. cit., fol. 100, col. a.

dont la chose sera tirée par l'action de l'agent ; dans ce sens, le principe matériel suffit à donner l'essence, mais à la donner sous une existence incomplète ; il implique en lui toute la quiddité et toute l'essence de la chose ; de cette façon, la quiddité tout entière est désignée par le genre...

» D'une autre façon, la quiddité désigne l'essence prise sous son existence complète ; ainsi considérée, la quiddité est exprimée par la définition ; de cette façon, le genre ou le principe matériel ne suffit plus [à donner la quiddité] ; le genre, en effet, exprime l'essence, tandis que la différence exprime l'existence (*quia genus dicit essentiam, differentia dicit esse...*).

» La quiddité, par cette addition, devient plus intense *(intenditur)* ; le genre apporte avec lui l'essence et la quiddité ; la différence apporte l'existence complète de cette essence *(per genus importatur quidditas et essentia ; per differentiam, esse completum essentiæ.)* »

Pour éclaircir pleinement la pensée de Bacon, il est bon d'y joindre cette raison ; elle se trouvait indiquée avant la solution que nous venons de rapporter.

« Dans les choses produites par la nature, c'est par la matière que se fait la production ; dans cette matière, il y a une puissance active qui, par l'agent universel, devient la forme ; si cette puissance active diffère de la forme produite en acte, c'est seulement au point de vue de l'existence ; au point de vue de l'essence, elle est la même ; [lors donc que la puissance active devient forme en acte], il n'y a aucune addition d'essence, mais seulement une addition d'existence, comme on le voit dans une graine qui va de l'existence incomplète à l'existence complète ; mais la quiddité et l'essence sont la même chose ; dans les choses naturelles, donc, le principe matériel fait toute la quiddité et toute l'essence. »

Après avoir développé sa solution, Bacon examine les raisons qu'il avait exposées auparavant ; de celle que nous venons de reproduire, il dit alors : « Il est évident que cela est vrai, pourvu que la quiddité désigne l'essence prise sous n'importe quel mode d'existence, soit existence complète, soit existence incomplète. »

Dans la théorie que nous venons d'exposer, on peut, nous semble-t-il, démêler bien des influences diverses.

Celle qui se montre tout d'abord, c'est l'influence d'Avicenne. Comme Avicenne, Bacon admet que l'essence peut être considérée d'une manière absolue ; qu'elle est, alors, séparée de tout mode d'existence ; qu'on n'examine ni si elle existe de l'existence complète et actuelle, ni si elle existe seulement d'une existence incom-

plète, d'une existence en puissance ; il traite l'existence complète comme une chose qui advient à cette essence absolue, qui s'y ajoute.

On pourrait encore reconnaître l'influence d'Avicenne dans le rapport ici établi entre l'addition de l'existence à l'essence et la mise en acte de la forme qui se trouvait en puissance dans une matière.

Mais ce que Bacon tient d'Avicenne se vient combiner avec sa théorie de la puissance active de la matière, de la raison séminale ; et nous avons dit combien cette théorie réunissait en elle d'apports reçus des philosophies les plus diverses.

Lorsque, d'une chose, nous possédons la matière à l'état de puissance active, lorsque nous tenons la matière unie à la raison séminale, à la forme incomplète dont l'agent extérieur fera une forme en acte, nous avons déjà l'essence ou quiddité de cette chose ; nous ne la possédons, il est vrai, que sous un certain mode d'existence, sous cette existence incomplète qu'est l'existence en puissance ; mais si nous voulons la considérer d'une manière absolue, en faisant abstraction du mode d'existence sous lequel elle se trouve, cela nous suffira. Nous pouvons donc dire : Lorsque, d'une chose, la matière première, accompagnée de la raison séminale, est donnée, l'essence absolue est également donnée. Que l'agent extérieur développe la raison séminale pour en faire la forme en acte ; l'essence considérée d'une manière absolue, la quiddité prise en elle-même, n'en éprouvera aucun changement ; mais elle quittera l'existence incomplète et en puissance pour passer à l'existence complète et actuelle.

Cet appel à la théorie des formes séminales, Bacon le joint au souvenir d'un axiome, courant dans les écoles, et très conforme à la doctrine d'Avicébron : En toute substance composée, le genre prochain correspond à la matière et la différence spécifique à la forme. Cet axiome, notre maître ès arts le précise : Le genre prochain, c'est la matière en puissance active, la matière impliquant en elle la forme incomplète ; ajouter au genre la différence spécifique, c'est remplacer la forme incomplète par la forme complète.

Ainsi formulé, et rapproché de ce qui a été dit au sujet de l'essence et de l'existence, cet axiome entraîne, tout aussitôt, la conclusion suivante :

Donner le genre prochain auquel une chose appartient, c'est en donner l'essence, encore que cette essence se trouve seulement unie, dans ce cas, à une existence incomplète ; à ce genre,

adjoindre la différence spécifique, c'est conférer, à cette essence, l'existence complète.

Voilà tous les éléments d'une théorie de l'essence ou quiddité; théorie fort originale d'ailleurs, au moins par l'ordre nouveau qu'elle impose à des pensées anciennes. Chose curieuse! Dans les questions que nous allons analyser maintenant, Bacon paraît totalement oublieux de cette théorie.

Il nous a dit que, donner la matière à l'état de puissance active, c'était donner l'essence ou quiddité; mais il ne nous a pas dit que la matière à l'état de puissance active fût même chose que l'essence; elle est si peu même chose que l'essence, qu'elle nous donne cette essence unie à un mode d'existence bien déterminé, à l'existence incomplète; or l'essence considérée d'une manière absolue est prise abstraction faite de tout mode d'existence, soit complet, soit incomplet. Voici donc une question qui demeure entière : Qu'est-ce qui est, qu'est-ce qui constitue l'essence ou quiddité d'une substance proprement dite, composée de matière et de forme?

L'essence d'une telle substance, est-ce l'agrégat que composent, par leur union, la matière et la forme (*aggregatum ex materia et forma*)? C'est la troisième question.

« De l'union entre la matière et la forme de l'homme, dit Bacon[1], il ne résulte rien d'autre que l'homme. Mais l'essence d'une chose est distincte de la chose dont elle est l'essence (*sed quidditas distinguitur ab eo cujus est*). Partant, la quiddité de l'homme, ce n'est pas l'homme. L'essence, ce n'est donc pas l'agrégat de la matière et de la forme. »

Tout en accordant cette conclusion, Bacon formule la restriction que voici : « Toutefois, l'essence est le résultat d'une union entre certaines choses. » Il fait observer que, sans être l'agrégat que la matière et la forme donnent en se combinant, une chose peut cependant résulter de l'union de la matière et de la forme, supposer cette union; ainsi en est-il, par exemple, de tout accident. « Il en est de même de la quiddité », dit-il.

Cette essence ou quiddité, la quatrième question nous enseigne[2] que c'est une forme.

Mais cette forme, qui constitue l'essence ou quiddité d'une substance, ce n'est aucunement la forme substantielle qui, unie à la matière, constitue cette même substance[3]: « Il y a une certaine

1. Ms. cit., loc. cit.
2. Ms. cit., loc. cit.
3. Cinquième question, Ms. cit., fol. 100, col. b.

forme qui est une des parties du composé ; telle est l'âme de l'homme. Il y en a une autre qui provient de l'union de la matière avec la forme [précédente] ; telle est l'humanité. Je dis donc de la quiddité : Elle est cette forme qui est la composition ; elle suit immédiatement la combinaison ; par nature, elle est avant le composé ; dans le temps, elle lui est simultanée. »

Ainsi, selon Bacon, l'union de l'âme ou forme substantielle de l'homme avec la matière de l'homme donne l'homme, qui est une substance ; mais, en même temps, cette union s'accompagne de la production d'une forme différente de la forme substantielle, d'une forme qu'on peut appeler composition ou forme du composé ; et c'est cette forme-ci qui est l'essence ou quiddité de l'homme, qui est l'humanité.

A une telle doctrine, les Péripatéticiens ne peuvent manquer d'objecter ce que Bacon formule en ces termes : « Il n'y a pas de forme qui résulte du composé.... Du composé une fois constitué, rien ne peut résulter, si ce n'est un accident ; or la quiddité n'est pas un accident. » Cette objection, notre maître ès arts la repousse ; cette forme du composé, cette forme qui est la composition et qui constitue l'essence, il l'admet et n'en fait pas un accident. La doctrine qu'il soutient sera, surtout parmi les Scotistes, l'objet de débats prolongés.

Cette doctrine, d'ailleurs, paraît nouvelle ; Avicenne avait soutenu, il est vrai, que l'essence du cheval, l'*équinité*, impliquait en elle, à la fois, la matière du cheval et la forme du cheval, qu'elle supposait donc l'union de cette matière et de cette forme ; mais il n'avait jamais proposé de regarder cette essence ou quiddité comme une forme. Thémistius et Boëce, au contraire, voulaient que l'essence fût une forme, mais c'est à la forme substantielle qu'ils l'identifiaient. Il semble que Bacon ait voulu faire une synthèse de ces deux opinions, si distinctes qu'elles paraissent inconciliables.

Si l'on veut, d'ailleurs, mettre d'accord les nouveaux propos de Bacon avec ceux qu'il a tenus pour répondre à la seconde question, il faudra supposer ceci : Cette forme de composition qui constitue l'essence existe déjà, au moins d'existence incomplète, dans la matière en puissance active ; à sa génération suffit cette composition qu'est l'union de la matière première avec la forme incomplète ou raison séminale. A ce sujet, Bacon ne s'explique aucunement ; rien n'indique qu'il ait souvenir de la théorie de la quiddité donnée dans sa seconde question.

L'essence d'une chose, c'est ce qu'on se propose de connaître

lorsqu'on demande : Cette chose, qu'est-elle? *Quid est?* Or la réponse à cette question, c'est la définition de la chose. L'essence ou quiddité est donc exprimée par la définition.

Mais une règle courante de la Logique dit que toute définition se donne en désignant le genre prochain et la différence spécifique ; là donc où il n'y a pas genre prochain et différence spécifique, pas de définition, partant pas d'essence ou quiddité.

Dès lors, il semble que l'espèce seule puisse avoir une essence ou quiddité, car l'espèce possède seule un genre prochain et une différence spécifique.

Cette opinion, Bacon l'avait rencontrée dès sa première question, car elle tendait à nier qu'une chose absolument simple, comme Dieu, la matière première. la première forme pût avoir une quiddité. Il la retrouve dans sa sixième question [1] ; ici, elle veut dénier toute essence au genre le plus général, à la substance prise d'une manière absolue, car, pour une telle substance, il n'y a pas de genre prochain ; elle veut dénier toute quiddité aux individus, « car l'individu ne se définit pas, dit Aristote. »

A cette opinion, voici ce qu'oppose notre maître ès arts : « Toute chose qui existe d'une manière très véritable, possède également, d'une manière très véritable, une quiddité ; ainsi en est-il des substances séparées et aussi des substances individuelles, car les unes et les autres sont ce qui, au plus haut point, possède l'existence.

» Ce n'est donc pas une objection valable de dire que l'espèce seule se définit. Aussi le genre le plus général a-t-il une quiddité, et l'individu en a-t-il une également...

» La question : Cette chose, qu'est-elle? *Quid est ?* Se peut résoudre de deux manières différentes. » On y peut répondre, d'abord, en nommant une chose qui se trouve plus haut placée dans l'ordre des catégories. La question : Qu'est-ce ?, posée au sujet du genre le plus général, ne se peut résoudre de cette manière. « Mais cette question, posée au sujet d'un composé premier, peut aussi se résoudre par l'analyse du composé en ses principes. C'est ainsi que la question : Qu'est-ce ? se résout lorsqu'elle est posée au sujet du genre le plus général ; on y répond en disant : La substance, c'est ce qui est composé de matière et de forme.

» Lors même, donc, qu'une chose ne peut être définie, elle a, cependant quiddité et essence, car la quiddité, c'est la nature même de la chose, l'entité et la vérité de son être. Partant, comme

1. Ms. cit., loc. cit.

les individus sont des êtres véritables, ils ont une quiddité, une essence très véritable. Mais comme nous ne connaissons pas la vérité des choses, nous ne définissons pas les individus et nous n'en avons aucune science. S'il n'y a pas de science des choses singulières, c'est donc par suite du défaut et de la faiblesse de notre intelligence qui ne peut, dans cette vie, connaître la particularité des choses.... L'essence a plus de vérité dans le particulier que dans l'espèce ; mais elle ne nous sera connue que lorsque le nombre des élus aura atteint sa plénitude ; alors, c'est par les choses particulières que nous connaîtrons les universaux ; à présent, c'est le contraire,... car nous connaissons les choses particulières par les universaux. »

Que les individus aient une essence, Saint Basile, Thémistius, Boëce l'eussent asssurément accordé ; mais ils eussent ajouté tout aussitôt : Cette essence, c'est l'espèce à laquelle appartiennent ces individus. C'est là l'opinion que Bacon examine dans sa septième question [1] : « L'espèce est-elle la quiddité des individus ? »

« Il semble que oui, dit-il, car, à la question : Qu'est-ce ?, posée au sujet de choses singulières, on répond en désignant l'espèce. Si l'on demande : Qu'est-ce que Socrate ? on donnera une bonne réponse en disant : C'est un homme. Le mot : *homme* exprime donc bien la quiddité de Socrate.

» Mais on peut, en faveur de l'opinion contraire, dire : Le mot *homme* n'exprime pas ce qu'est Socrate en tant que Socrate, mais seulement ce qu'il est en tant qu'homme. En tant donc qu'il est un certain individu déterminé, il a une certaine autre quiddité. En effet, si le mot *homme* exprimait la quiddité de l'individu, Socrate et Platon seraient identiques en leur nature, quiddité et essence, ce qui est faux. D'où la conclusion que j'accorde : Il y a une certaine forme, la *Socratéité* (*Socrateitas*), en vertu de laquelle l'essence déterminée (*essentia signata*), la nature propre [de Socrate] est autre chose que l'humanité, bien que le mot homme exprime la quiddité commune et universelle de Socrate.

» Ainsi donc il y a une première quiddité très véritable qui peut être exprimée par quelque chose de plus élevé ; celle-là est désignée, est exprimée par l'espèce plutôt que par le genre. Mais il y a une autre quiddité très véritable, qui est celle de Socrate en tant qu'il est Socrate ; celle-ci ne peut être exprimée par quelque chose de plus élevé ; elle ne peut être exprimée que par elle-même ; elle nous demeure inconnue, en sorte que nous ne savons

1. Ms. cit., fol. 100, coll. c et d.

l'exprimer ni l'expliquer. Voilà pourquoi nous ne savons exprimer que la quiddité réductible à une chose supérieure. »

Cette théorie contredit à l'opinion de Saint Basile, de Thémistius, de Boëce ; pour ces philosophes, dans Socrate, dans Platon, il n'y a qu'une seule essence qui est l'espèce humaine, l'humanité.

Mais elle ne contredit pas moins à l'opinion d'Avicenne ; pour celui-ci, l'essence de l'homme, l'humanité est, de soi, indifférente à l'existence universelle aussi bien qu'à l'existence singulière, en sorte que l'essence de l'espèce humaine et l'essence de Socrate ou de Platon sont une seule et même essence.

Bacon rejette l'une comme l'autre des deux doctrines, car, en Socrate, il admet deux quiddités ou essences, l'essence spécifique de l'homme et l'essence individuelle de Socrate, l'*humanité* et la *Socratéité*.

A l'une comme à l'autre, il a donné le nom de forme, ce qui semble impliquer qu'il distingue la forme appelée humanité de la substance universelle désignée par le mot homme, qu'il distingue la forme appelée *Socratéité* de l'individu nommé Socrate. Nous l'avons entendu, d'ailleurs, invoquer comme principe incontesté cette affirmation : « L'essence d'une chose est distincte de la chose dont elle est l'essence. — *Quidditas distinguitur ab eo cujus est.* » Or, voici que nous l'entendons poser cette question, qui est la huitième[1] : « La quiddité peut-elle, oui ou non, différer de la chose dont elle est la quiddité ? *Quæritur utrum quidditas possit esse alia ab eo cujus est.* » S'il ne veut pas tomber dans une contradiction formelle, il est clair qu'il lui faut répondre : Oui.

Il répond : Non.

« Je dis que la quiddité ne diffère pas de la chose dont elle est la quiddité. — *Dico quod quidditas non est aliud ab eo cujus est.*

» Toutefois, au sujet de la quiddité, il faut établir une distinction.

» Il y a une quiddité primaire qui est la vérité même de la chose.

» Il y a aussi ce qu'on peut appeler la quiddité secondaire ; c'est un portrait (*similitudo*) de cette quiddité primaire. Elle est, pour Socrate, la même quiddité que la quiddité primaire ; mais elle est sous un autre mode d'existence, sous l'existence rationnelle[2].... Elle est l'image et le portrait (*species et similitudo*) de la quiddité primaire, et elle n'est pas autre que celle-ci... Partant, ni

1. Ms. cit., fol. 100, col. c.
2. Au lieu de : *sub esse rationali*, le texte porte : *sub esse reali*.

l'une ni l'autre des deux quiddités n'est autre que la chose dont elle est la quiddité. — *Et ita nulla quidditas est alia ab eo cujus est.* »

Ainsi la quiddité de la santé, existant dans un corps sain — c'est l'exemple que Bacon choisit — c'est ce corps sain lui-même. Mais nous pouvons concevoir cette quiddité, en acquérir une notion dans notre intelligence ; ce concept de la quiddité en est l'exacte ressemblance, en sorte qu'il n'est pas autre chose que cette même quiddité ; la quiddité conçue a seulement un autre mode d'existence que la quiddité réelle ; elle existe dans notre esprit, à l'état de notion, au lieu d'exister hors de notre esprit, à l'état de chose ; elle n'en demeure pas moins essentiellement la même ; en sorte que concevoir la quiddité de la santé, ce n'est pas autre chose que concevoir le corps sain ; de toutes manières, dans notre esprit comme hors de notre, esprit il y a identité entre la quiddité de la santé et le corps sain, entre une essence et la chose dont elle est l'essence.

A cette affirmation, Bacon revient dans sa neuvième question [1] ; il établit de nouveau qu'en toute substance, la quiddité est même chose que ce dont elle est la quiddité.

« La quiddité, dit-il, s'exprime par la définition. Mais une définition est, au plus haut point, la même chose que ce dont elle est la définition. D'où la conclusion que j'accorde. Au point de vue réel (*secundum rem*), en effet, la quiddité est absolument la même chose que ce dont elle est la quiddité; elle n'est autre qu'au point de vue conceptuel (*secundum rationem*). »

Bacon rencontre cette objection : « Une cause, c'est ce dont l'existence a pour conséquence quelque autre chose ; mais la quiddité est cause de ce dont elle est la quiddité; partant, pour une substance, la quiddité diffère de ce dont elle est la quiddité. »

A cette objection, notre auteur répond :

« Cette différence [entre la cause et l'effet], qui entre dans la définition de la cause, c'est seulement une différence de raison (*secundem rationem*) ; ce n'est pas une différence réelle (*secundum rem*). Partant, de ce que la quiddité est cause formelle de la chose dont elle est la quiddité, il résulte qu'elle en diffère pour la raison, mais non pas en réalité. »

Si l'essence de Socrate, c'est simplement Socrate ; si la quiddité de l'homme, c'est tout uniment l'homme, que signifie donc toute cette théorie de l'essence ou quiddité développée par notre maître ès arts dans ses sept premières questions? Elle est évi-

1. Ms. cit., loc. cit.

demment dénuée de tout sens. Ce sera plus tard le jugement de Bacon.

V

LE PRINCIPE D'INDIVIDUATION

Si la notion d'essence a été l'objet, au sein de l'École, de discussions nombreuses, ardentes et singulièrement épineuses, la nature du principe d'individuation n'a guère soulevé moins de débats. Ces débats, un temps devait venir où Bacon les tiendrait pour pures jongleries de mots autour d'une question qu'un homme sensé ne doit pas poser ; mais ce temps n'était pas encore, lorsque notre maître ès arts commentait, à l'Université de Paris, la *Métaphysique* d'Aristote. Dans la seconde série de questions sur cet ouvrage, le sixième livre donne lieu à une étude détaillée du principe d'individuation ; cette étude se déroule sous les titres suivants [1] :

I. *Quæritur quæ partes ingrediuntur diffinitionem et quæ non; sed primo de diffinibili.* QUÆRITUR, *cum duplex sit totum, scilicet universale et particulare, de toto particulari individuo, quod est maxime unum; de causa suæ individuationis scilicet, et quid facit hujusmodi individuum esse individuum.*

II. QUÆRITUR *de illis causis, utrum principia rei debent esse cause efficientes hujus individuationis.*

III. *Quæritur ergo, si aliquod istorum,* QUÆRITUR *quod istorum, scilicet vel materia tantum, vel forma tantum, vel utrumque.*

IV. *Quia suppositum quod materia est causa individuationis, ideo* QUÆRITUR *utrum ipsa sola causet individuationem.*

V. *Ideo* QUÆRITUR *quid istorum* (sic) *sit magis causa individuationis, an materia vel forma.*

VI. QUÆRITUR *utrum possibile sit ponere naturam individuationis in hiis quæ habent formam solum, exclusa omni materia, ut in ydeis platonicis.*

Guillaume d'Auvergne nous a enseigné qu'une certaine théorie de l'individuation se trouvait, de son temps, fréquemment soutenue ; cette théorie prétendait qu'une substance est individualisée par ses accidents ; pour appuyer cette doctrine, on faisait appel à l'autorité de Boëce.

1. Ms. cit., fol. 102, coll. a, b, c, d.

Nous ne sommes donc pas étonnés lorsque nous voyons Bacon consacrer sa première question [1] à examiner si les accidents sont causes de l'individuation, lorsque nous l'entendons invoquer, en faveur de l'affirmative, les textes de Boëce qu'on avait accoutumé de citer dans ce but.

Tout ce que Bacon veut bien concéder à cette opinion, c'est que les accidents sont causes formelles de l'individualité ; concession purement verbale, d'ailleurs; elle signifie simplement qu'au point de vue du langage, *virtute nominis*, « indivisible, un, individuel, et toutes les dénominations de même sorte sont du genre accident. » Mais « s'il s'agit de la cause efficiente de l'individuation, ce sont les principes constitutifs de la substance qui sont cause efficiente de l'individuation. »

Cette proposition s'affirme à nouveau dans la deuxième question ; mais, tout aussitôt, elle suscite la troisième question [2] : Puisqu'il faut chercher la cause efficiente de l'individuation parmi les principes constitutifs de la substance, devons-nous attribuer cette individuation à la seule matière, à la forme seule ou bien à toutes deux à la fois ?

Sur l'autorité du Philosophe, notre auteur commence par accorder que « la matière est la cause efficiente originelle de l'individuation ». Mais, en discutant la quatrième question [3], il complique cette conclusion ; dans la détermination de l'individuation, il accorde aussi un certain rôle à la forme ; il l'accorde en vertu de ce raisonnement qui paraît s'inspirer d'Avicébron : « L'acte divise et distingue, et la forme est acte.... ; or ce qui est cause de distinction et de division est cause d'individuation. » Partant, dit Bacon, « la forme est cause d'individuation et la matière est cause concomitante (*concausa*) ; l'une et l'autre, en effet, sont principes de la substance individuelle ; aussi sont-elles, l'une et l'autre, causes d'individuation. »

Après une discussion assez compliquée, notre maître ès arts finit, cependant, par déclarer, dans sa cinquième question [4], que la matière est la cause principale de l'individuation. En effet, dit-il, « l'individuation et l'unité sont propriétés semblables ; mais l'unité est quantité qui est issue de la nature de la matière.... Presque en toutes choses, la matière est numériquement une; aussi existe-t-elle, en tel individu, par telle de ses parties qui est

1. Ms. cit., fol. 102, col. b.
2. Ms. cit., fol. 102, col. c.
3. Ms. cit., loc. cit.
4. Ms. cit., fol. 102, col. d.

bien déterminée (*signata*) ; et tout ce qui est ensuite surajouté à cette partie bien déterminée, qu'il s'agisse d'une forme substantielle ou d'une forme accidentelle, suit la nature et la condition de cette partie déterminée. » Par cette désignation et détermination d'une partie de la matière, forme substantielle et accidents se trouvent déterminés. C'est bien la théorie péripatéticienne de l'individuation.

C'est encore cette théorie péripatéticienne qui dicte la réponse à la dernière question [1] :

« A moins de supposer la matière, nous ne pouvons avoir d'individuation. C'est ce que dit Aristote : « Dans les êtres séparés de » la matière, il n'y a pas individuation numérique, mais seule- » ment individuation spécifique » Point donc d'individuation sans matière.., car toute particularisation et désignation est faite par la nature de la matière. »

Bacon s'est montré fidèle péripatéticien dans la discussion de cette question : Qu'est-ce que le principe d'individuation ? Mais il ne suit pas longtemps Aristote. Un véritable disciple du Philosophe, en effet, ne manquerait pas d'appliquer aux Intelligences la proposition qui vient d'être établie ; Bacon s'en garde bien ; comme exemples d'êtres séparés de toute matière, il se contente de citer la Cause première et les idées platoniciennes ; en effet, il n'oublie pas l'enseignement d'Avicébron ; hors la Cause première, il n'admet aucune substance qui soit forme pure ; en toute Intelligence, il place une matière : « Parmi les créatures, dit-il, il est impossible d'admettre des substances qui soient des formes pures et véritables ; toujours et exclusivement, une forme est créée dans une matière. »

Dès là que toute Intelligence créée, que toute âme a une matière, notre maître ès arts pouvait mettre dans la matière le principe de l'individuation, sans être exposé à fondre dans une Intelligence unique toutes les âmes séparées de leur corps.

VI

LE MONDE EST-IL ÉTERNEL ?

L'Aristotélisme affirme et prétend démontrer que le Monde n'a pas eu de commencement ; le Christianisme enseigne que le

1. Ms. cit., fol. 102, col. d.

Monde a commencé, qu'il y eut une première révolution céleste et un premier homme. Après avoir préoccupé les théologiens musulmans et juifs, cet antagonisme préoccupe grandement les théologiens chrétiens.

Dès le temps où il enseignait à la Faculté des Arts de Paris, Bacon a proposé, comme solution du débat, une opinion à laquelle il est demeuré fidèle toute sa vie, mais qu'il a été, parmi ses contemporains, presque seul à défendre.

Non seulement il s'est cru, et cela comme beaucoup d'autres, en état de démontrer philosophiquement que le Monde avait nécessairement commencé, mais encore il a prétendu qu'Aristote n'avait jamais eu l'intention de soutenir la doctrine contraire.

Cette prétention se trouve affirmée dans une des questions [1] sur le huitième livre de la *Physique* d'Aristote ; cette question est ainsi intitulée : *Utrum Aristoteles consentiat in hoc quod motus sit æternus.*

Notre maître ès arts commence par critiquer les démonstrations données, au huitième livre de la *Physique*, en vue d'établir que le temps ni le mouvement n'ont pu commencer ; il montre en quoi pèchent ces argumentations, puis il conclut en ces termes :

« Qu'Aristote n'ait rien admis de contraire à la foi, cela se voit par son intention même. Il dit, en effet, qu'il n'y a pas eu de temps alors que le mouvement n'existait pas ; il paraît donc avoir seulement voulu que le mouvement n'ait pas pu commencer dans le temps, ce qui est véritable ; aussi par cette récapitulation de ses arguments, voit-on clairement qu'il a entendu parler de la perpétuité qu'on attribue au temps.

» La même chose est mise en évidence par ce qu'il dit lui-même en plusieurs endroits. » Et Bacon d'accumuler les textes d'Aristote d'où l'on peut, semble-t-il, conclure que le Monde a commencé.

Les raisonnements donnés par Bacon consistent, pour la plupart, à dresser contre l'hypothèse d'une multitude infinie de choses successives, les objections, soulevées par Aristote, contre toute multitude infinie actuelle de choses simultanées. Aristote avait prévu qu'à ses objections, cette extension pourrait être donnée, et il avait pris soin de la déclarer illégitime, encore qu'il soit permis de regarder comme fort peu logique la fin de non-recevoir qu'il lui oppose. De cette fin de non-recevoir, en tout cas, Bacon ne tient aucun compte ; il écrit :

« A l'infini, on ne peut rien ajouter, est-il dit au traité *Du Ciel*

1. Ms. cit., fol. 69, col. a.

et du Monde. Si donc les révolutions du Ciel n'avaient pas eu de commencement, en sorte qu'une infinité de révolutions eussent précédé l'instant présent, on ne leur pourrait ajouter une nouvelle révolution ; or nous voyons que cela est faux, car, chaque jour, une révolution et circulation nouvelle s'ajoute aux précédentes.

» De même, s'il n'y a pas eu de première révolution du Ciel, le nombre des révolutions accomplies jusqu'aujourd'hui est infini, et aussi le nombre des révolutions qui seront accomplies demain ; mais l'infini est égal à l'infini ; partant, le nombre des révolutions qui seront accomplies demain est égal au nombre des révolutions qui sont, aujourd'hui, accomplies, ce qui est absurde. Il est donc évident qu'il faut poser une première révolution.

» Nous devons dire, dès lors, qu'Aristote admet que la Cause première, et la Cause première seule, existe de toute éternité. Aussi, admettre que le Monde n'a pas eu de commencement, est-ce une erreur en Philosophie. Aristote n'admet pas que le mouvement soit éternel dans le passé, si ce n'est en vertu de la nature du temps. Il argumente, en effet, contre les philosophes au gré desquels le repos avait duré d'abord pendant un temps infini avant que le mouvement ne commençât ; c'est contre eux qu'il dresse ses raisonnements ; ces raisonnements, il est vrai, ne concluent pas valablement que le mouvement n'a pas eu de commencement, si l'on entend ces mots d'une manière absolue et tout simplement ; mais ils concluent bien suivant son intention ; ils prouvent que le mouvement n'est pas venu à l'existence dans le temps, attendu que le mouvement précède le temps ; on voit évidemment, par la récapitulation des arguments, qu'il parle du mouvement en le comparant au temps, que la seule perpétuité dont il parle est celle qui accompagne le temps ; ainsi veut-il fort justement que le temps soit perpétuel de la même façon que le mouvement.

» Nous savons maintenant que c'est une erreur d'admettre que le Monde ou le mouvement n'a pas eu de commencement ; nous savons aussi qu'Aristote ne l'a pas admis ; il suppose, nous le savons, que le mouvement a eu un commencement, mais qu'il n'a pas, cependant, commencé dans le temps. On demande alors si Aristote et les autres philosophes ont entendu que le mouvement aurait une fin. »

A cette nouvelle question, notre maître ès arts répond en ces termes :

« Les philosophes ont bien admis que le mouvement avait eu un

commencement, mais non pas qu'il aurait une fin. C'est la foi seule, en effet, qui nous conduit à supposer une fin au mouvement, et ils n'avaient pas la foi ; aussi est-il évident qu'ils n'ont pas compris la fin du mouvement ; mais ils lui ont supposé un commencement, car cela n'est pas seulement nécessaire selon la foi, mais selon les raisons philosophiques. Partant, c'est une erreur en Philosophie de ne point admettre un commencement dans le mouvement, mais ce n'est pas une erreur en Philosophie de n'y point admettre une fin. »

Si Bacon était seul à croire qu'Aristote n'avait pas soutenu l'éternité du Monde, il était, semble-t-il, de l'avis général, en prétendant que la Philosophie suffit à condamner cette éternité. Aussi entendra-t-on, dans l'Université de Paris, des murmures, et plus que des murmures, quand Albert le Grand et Thomas d'Aquin affirmeront cette proposition : La foi seule nous peut assurer que le Monde a eu commencement.

VII

LES MOTEURS DES CIEUX

Poursuivons notre lecture du manuscrit d'Amiens, afin de connaître ce qu'on enseignait à la Faculté des Arts, dès l'an 1250, touchant les problèmes qui, pendant cent ans, allaient agiter l'Université de Paris. Pour terminer notre revue, voyons ce que Bacon professait au sujet d'une théorie qui devait passionner tous les doctes, la théorie des intelligences qui meuvent les cieux.

Bacon traite, tout d'abord, de cette théorie, dans la série de questions qu'il a consacrées au XI[e] livre de la *Métaphysique*. Ces questions sont aussi celles où il a exposé le peu d'Astronomie qu'il savait à cette époque, en sorte que nous avons eu, autrefois[1], occasion de les énumérer et de les analyser.

Rien de plus simple que la théorie des moteurs célestes présentée par ces questions ; elle est tout entière résumée dans ce passage[2] :

« Il y a deux sortes de moteurs.

» Il y a, d'abord, un moteur commun et non approprié, qui commande à la révolution [diurne] ; c'est la Cause première. Si nous

1. Voir : Seconde partie, Ch. V, § V ; t. III, pp. 267-274.
2. Quæstiones citatæ, quæst. VI ; ms. cit., fol. 72, col. b.

parlons de ce moteur, tous les orbes et tous les astres sont mûs par le même moteur ; le mouvement qu'il produit est un mouvement commun qui domine, entraîne et fait tourner ; aussi tous les orbes inférieurs sont-ils entraînés et mis en rotation par le mouvement du premier orbe.

» Il y a, en second lieu, un moteur propre, approprié et exécutif ; c'est une intelligence ; à ce moteur répond le mouvement propre qui est de sens contraire au mouvement du premier mobile. Si nous parlons de ce moteur, chaque orbe inférieur a pour moteur une intelligence qui lui est spécialement députée. »

La question suivante ajoute, d'ailleurs [1] :

« Chaque orbe inférieur a deux mouvements.

» L'un de ces mouvements, comme nous l'avons vu, est le mouvement commun ; de cette façon-là, tous les orbes inférieurs sont mûs par le même moteur.

» L'autre mouvement est un mouvement propre ; l'orbe le tient du moteur délégué (*admissus*) ou intelligence. Aussi, de même qu'il y a sept orbes inférieurs, il y a sept intelligences motrices. »

Cette théorie, dans sa grande simplicité, reproduit assez exactement la pensée qu'Aristote exprime aux Chapitres VII et VIII du XI[e] livre de la *Métaphysique ;* seulement l'Astronomie rudimentaire dont Bacon se contente requiert beaucoup moins d'intelligences motrices que le Stagirite n'en devait supposer pour mouvoir ses nombreuses sphères homocentriques.

Les questions sur le XI[e] livre de la *Métaphysique* nous apportent encore quelques renseignements sur la nature et les qualités que notre maître ès arts attribue aux intelligences motrices.

Elles nous apprennent [2], par exemple, « que la Cause première est absolument séparée de toute matière, mais qu'il n'en est pas de même des autres intelligences ; celles-ci, en effet, ont une matière, bien que cette matière soit incorporelle et spirituelle. »

Les intelligences sont des moteurs volontaires [3]. Il ne faut cependant pas croire qu'une telle intelligence « soit un moteur volontaire dont l'action est identique à la volonté (*motor per voluntatem cujus voluntas est ejus actio*). Seule, la Cause première est un tel moteur. »

En 1277, les docteurs en Théologie de Paris, présidés par l'évêque Étienne Tempier, condamneront cette proposition : « C'est par sa seule volonté que l'intelligence meut le ciel. » Le sens de

1. Quæst. cit., quæst. VII ; ms. cit., fol. 172, col. c.
2 Quæst. cit., quæst. VII ; ms. cit , fol. 172, col. c.
3. Quæst. cit., quæst. VIII ; ms. cit., fol. 172, col. c.

cette condamnation paraîtra fort douteux même aux contemporains de ceux qui l'auront portée. L'intention de ceux-ci, semble-t-il, sera de jeter l'anathème sur l'erreur que Bacon signalait déjà et que le *Traité des intelligences* rejetait également [1].

Par essence [2], ces intelligences motrices, volontaires et libres, sont indifférentes à mouvoir tel orbe plutôt que tel autre, à communiquer tel mouvement de préférence à tel autre mouvement. « Mais l'une d'entre elles est députée à mouvoir Saturne, l'autre à mouvoir Jupiter, et ainsi des autres. »

« Mouvoir volontairement, en effet, peut s'entendre de deux manières [3] ; on peut l'entendre de l'indétermination de la volonté et, dans ce sens, chaque intelligence peut mouvoir plusieurs mobiles ; ou bien on le peut entendre de l'appropriation de la volonté et, dans ce sens, une intelligence ne saurait mouvoir plusieurs mobiles. Dans l'homme, il y a la volonté indifférente ; il y a aussi la volonté déterminée après que la raison a été prise en considération ; de même, dans une intelligence, il y a la volonté indifférente et la volonté députée ou appropriée. »

Concevoir les intelligences motrices des cieux comme des volontés libres qui obéissent à un ordre, voilà qui ne serait point du tout du goût d'Aristote. On peut deviner, croyons-nous, ce qui suggère à Bacon cette opinion fort peu péripatéticienne. Dès ce moment, notre maître ès arts lit et cite la *Philosophie* d'Algazel [4] ; il s'en est encore trop peu pénétré pour que sa théorie des intelligences célestes éprouve la moindre influence de la doctrine soutenue par le philosophe arabe ; mais il a lu, dans la *Philosophia Algazelis*, que ce que les philosophes appelaient intelligence, était nommé ange par la religion ; dès lors, il a voulu que les intelligences motrices des cieux fussent douées de volonté et de liberté comme les anges du Christianisme.

L'étude des moteurs qui assurent la rotation des orbes célestes est reprise par Bacon dans sa seconde série de questions sur la *Physique* d'Aristote ; les questions, relatives au VIII[e] livre, qui terminent cette série ont, presque toutes, cette étude pour objet ; donnons-en la liste [5], en y joignant un numérotage qui facilitera nos références.

I. Dubitatur *de illo capitulo in quo* [*Aristoteles*] *docet omnia*

1. Voir : Troisième partie, Ch. IX, § V ; ce vol., pp. 367-368.
2. Quæst. cit., quæst. VII ; ms. cit., fol. 172, col. c.
3. Quæst. cit., quæst. VIII ; ms. cit., ibid.
4. Quæst. cit., quæst. II ; ms. cit., fol. 171, col. d.
5. Ms. cit., fol. 71, col. d, à fol. 74, col. a.

reducere ad unum mobile motum ex se ; et hujusmodi mobile, sicut ipse dicit, est cælum quod ex se movetur.

II. QUÆRITUR *an pars cæli movens moveatur. Quia duplex solet poni movens cæli, scilicet conjunctum et separatum, ideo* QUÆRITUR *de motore separato, an moveatur saltem per accidens.*

III. *Tunc* QUÆRITUR *de motore cæli conjuncto, cujusmodi est intelligentia, an moveatur.*

IV. QUÆRITUR *tunc qualiter reducit omnes motores ad unum motorem.*

V. QUÆRITUR *utrum aliquod immobile per se et per accidens, an illud sit substantia corporea aut incorporea.*

VI. QUÆRITUR *tunc an movens motum per accidens possit esse causa motus perpetui.*

VII. QUÆRITUR *an mobile per accidens motum, sicut partes cæli et elementorum et multa alia, possunt moveri motu continuo et perpetuo.*

VIII. QUÆRITUR *an possit esse aliquod corpus cæleste quod semper quiescat.*

IX. QUÆRITUR *de eo quod semper movetur sicut orbes inferiores, et quæritur utrum necesse sit quod moveantur duplici motu.*

X. QUÆRITUR *an motus orbium inferiorum sit violentus.*

XI. QUÆRITUR *quid sit motor primus et quis motus primus, et quæritur, eo ordine quo ipse quærit, primo, de motu, quis erit ille motus.*

XII. QUÆRITUR *tunc an solus motus localis sit continuus, ut ipse videtur innuere, et etiam circularis.*

XIII. DUBITATUR *an sit ponere instans inter duo tempora.*

XIV. *Interest* QUÆSTIO *secundum ordinem secundum quem ipse exsequitur, scilicet quis sit ille motor primus qui movet cælum ; an hic possit esse forma vel anima.*

XV. *Postea* QUÆRITUR *an illa forma sit anima movens. Quia certum est quod non anima vegetativa, tunc quæritur an sit forma vel anima sensitiva aut intellectiva.*

Bacon a lu, maintenant, non seulement la *Philosophie* d'Al Gazâli, mais encore la *Métaphysique* d'Avicenne ; il les cite et discute toutes deux[1] ; mais entre leur théorie et celle qu'il avait empruntée au Stagirite, qu'il avait soutenue dans ses questions sur le XI[e] livre de la *Métaphysique*, il n'a guère vu qu'une différence de langage ; il n'a pas compris que ces deux théories étaient entièrement distinctes.

1. Quæst. VI ; ms. cit., fol. 72, col. c et col. d ; quæst. XV ; ms. cit., fol. 74, col. a.

Il a bien entendu qu'Avicenne et Al Gazâli considéraient deux sortes de moteurs célestes, qu'ils parlaient d'un moteur séparé et d'un moteur conjoint ; il s'empresse donc, lui aussi, de déclarer [1] qu'on doit distinguer entre le moteur séparé et le moteur conjoint. Mais il n'a pas vu qu'au gré des philosophes arabes, chaque sphère céleste avait, à la fois, un moteur séparé et un moteur conjoint ; il admet donc, tout comme Robert Grosse-Teste [2], qu'il existe un seul moteur séparé ; il l'identifie à la Cause première et le charge de mouvoir de mouvement diurne l'orbe suprême et tout le ciel ; puis, à chacun des orbes inférieurs, il assigne un moteur particulier, chargé de produire le mouvement qui est propre à cet orbe ; à ce moteur particulier, il donne le nom d'intelligence ou de moteur conjoint ; c'est ainsi son ancienne théorie qu'il reproduit sous des termes fournis par Avicenne.

Que telle soit bien la pensée de Bacon, nous le pouvons établir par des citations multiples :

« Tout ciel [3] se peut diviser en l'orbe lui-même, et l'intelligence qui meut cet orbe...Il est mû par l'intelligence qui lui est députée et conjointe. »

« On a l'habitude [4] d'admettre deux moteurs du Ciel, le moteur séparé et le moteur conjoint... C'est la Cause première qui est le moteur séparé du Ciel. »

« On demande alors [5], au sujet du moteur céleste conjoint (telle est l'intelligence), s'il est en mouvement...

» Solution : On doit répondre, selon l'opinion de certains philosophes, que cette proposition : Le premier moteur n'est mû ni de mouvement propre ni de mouvement d'entraînement (*nec per se nec per accidens*), se doit entendre du moteur séparé, qui est la Cause première de toutes choses, et non du moteur conjoint, qui est l'intelligence : celle-ci, en effet, à leur avis, est mue par accident...

» Ou bien on doit dire que l'intelligence, qui est le moteur conjoint, n'est mue ni de mouvement propre ni de mouvement d'entraînement. »

Au sujet de ce moteur conjoint, que nous enseigne notre maître ès arts ? Est-ce simplement la forme de l'orbe céleste ou bien est-ce une âme ?

1. Quæst. II ; ms. cit., fol. 72, col. a.
2. Vide supra, pp. 354-355.
3. Quæst. I ; ms. cit., fol. 71, col. d, et fol. 72, col. a.
4. Quæst. II ; ms. cit., fol. 72, col. a.
5. Quæst. III ; ms. cit., fol. 72, coll. a et b.

« Le ciel est mû par sa nature[1] qui est sa forme, mais non d'une manière suffisante... En effet, la forme circulaire incline au mouvement circulaire, mais pas suffisamment » pour produire ce mouvement d'une manière effective.

Ce moteur conjoint est donc une âme. Évidemment, ce ne peut être une âme végétative[2]. Est-ce une âme sensitive? En dépit de certaines expressions ambiguës d'Avicenne, on ne le peut admettre. Il faut donc que le moteur du ciel soit une âme raisonnable *(anima intellectiva)*.

Mais si Bacon consent, à l'exemple d'Averroès, à donner le nom d'âme au moteur du ciel, c'est à la condition, déjà posée au traité *De substantia orbis*, d'ôter à cette âme tous les caractères que ce nom implique habituellement, et qu'Avicenne et Al Gazâli lui avaient maintenus. Nous allons entendre, en effet, dans une suite de textes, notre maître ès arts s'appliquer à la distinction qu'il convient de poser entre l'intelligence qui meut un orbe et l'âme d'un être vivant.

Il examine cette question[3] : « Le moteur conjoint du ciel (telle est l'intelligence) est-il en mouvement ? Il semble que oui, répond-il. En effet, l'intelligence qui meut le ciel est appelée Ame du Monde ; cette intelligence doit donc, au moins en ce qui a trait au mouvement, avoir, [à l'égard de l'orbe céleste], la même opération qu'a l'âme raisonnable à l'égard du corps humain ; or l'âme d'un homme est mue, tout au moins par entraînement (*per accidens*), quand son corps est en mouvement ; de même, donc, l'intelligence doit être mobile, au moins par entraînement. »

Notre auteur ne regarde pas ce raisonnement comme valable. « Il n'y a point similitude entre l'intelligence et l'âme, dit-il ; en effet, bien que l'intelligence soit moteur conjoint, elle n'est pas, comme l'âme, moteur de la matière même ; partant, de ce que l'âme est mue par entraînement, il n'en résulte pas qu'il en soit de même de l'intelligence. »

« En quelque corps que se trouve une âme, dit-il encore[4], que ce corps soit homogène ou hétérogène, qu'il soit mû de mouvement rectiligne ou de mouvement circulaire, dès là que ce corps est mû de mouvement local, il est nécessaire que l'âme soit également mue de mouvement local, tout au moins par entraînement ; la cause en est que l'âme est l'acte du corps. Mais l'intelligence

1. Quæst. XIV, fol. 74, col. a.
2. Quæst. XV : ms. cit., fol. 74, col. a.
3. Quæst. III, fol. 72, coll. a et b.
4. Quæst. V ; ms. cit., fol. 72, col. c.

n'est point l'acte ni la perfection du mobile ; il n'est donc pas nécessaire qu'elle soit mue ni circulairement ni d'autre manière par l'effet du mobile qu'est le ciel. On voit par là que l'intelligence peut mouvoir de mouvement local sans être mue, elle-même, ni de mouvement propre, ni par entraînement. »

« Avicenne et Algazel admettent que le ciel est mû par une âme [1] ..... Mais si l'âme ou ce qu'ils appellent l'âme meut le ciel à la façon dont, chez les animaux, l'âme meut le corps, alors, sans aucun doute, cette âme ne peut être, par elle-même, cause d'un mouvement continu et perpétuel. Elle le pourrait, toutefois, par une force reçue d'ailleurs. »

Au moteur qu'il appelle conjoint, Bacon a bien pu donner le nom d'âme intellectuelle ; mais, tout comme le traité *De substantia orbis*, il veut que cette âme ne soit pas la forme, l'acte, la perfection d'un corps ; partant, le seul titre qui convienne vraiment à ce moteur, c'est celui d'intelligence, que Bacon lui donne de préférence.

Comment conçoit-il l'action de ce moteur ?

« Toute chose, dit-il[2], mue par un moteur volontaire qui lui est conjoint, se meut d'elle-même, comme on le voit pour les animaux. Or le ciel est de cette sorte, car il est mû par l'intelligence qui lui est députée et conjointe.....

» On objecte à cela que tout être qui se meut de soi-même, se meut de mouvements contraires, car son mouvement vient d'un moteur doué de volonté ou d'un principe volontaire.

» Nous répondrons que, d'un tel principe volontaire, on peut parler de deux manières différentes.

» On en peut parler au point de vue de la nature même de la volonté ; de cette façon, il est vrai de dire qu'il pourrait mouvoir de mouvements contraires.

» On en peut parler en supposant que la nature [de la volonté] soit ordonnée et qu'elle consente à ce qui est naturellement le meilleur ; de cette façon, le principe volontaire ne peut plus mouvoir de mouvements contraires ; ce ne serait point, en effet, ce qui est naturellement le meilleur, mais bien ce qui est le plus mauvais ; si ce principe venait à mouvoir autrement qu'il ne meut, peut-être faudrait-il que la nature entière fût détruite. »

Nous reconnaissons la doctrine que Bacon avait déjà formulée dans son commentaire au XI[e] livre de la *Métaphysique ;* la lecture

1. Quæst. VI ; ms. cit., fol. 72, coll. c et d.
2. Quæst. I ; ms. cit., fol. 71, col. d, et fol. 72, col. a.

d'Avicenne et d'Al Gazâli a pu, très légèrement, modifier son langage ; elle n'a rien changé au fond de ses idées.

Dans la pensée du jeune maître ès arts, nous venons de voir se heurter, au sujet de la théorie des moteurs célestes, trois influences bien différentes : l'influence de la doctrine d'Aristote, l'influence de la doctrine d'Avicenne et d'Al Gazâli, l'influence de la doctrine chrétienne. Péripatétisme païen, Néo-platonisme arabe et Christianisme sont, sur ce point comme sur tant d'autres, radicalement incompatibles ; de mainte façon, cependant, les docteurs de l'École vont s'efforcer de les concilier, et ces multiples tentatives vont engendrer les systèmes les plus divers et les plus confus, jusqu'au jour où Jean Buridan, au nom de la loi de l'inertie, déclarera que les orbes célestes ne sont mûs ni par des intelligences, ni par des âmes, mais par la chiquenaude initiale du Créateur.

Les doctrines que nous venons d'exposer sont-elles propres à Roger Bacon ? Devons-nous penser, au contraire, qu'elles avaient habituellement cours, au milieu du XIII[e] siècle, à la Faculté des Arts de Paris ? Entre ces deux avis, il nous est impossible de faire un choix autorisé ; le manuscrit conservé par la Bibliothèque d'Amiens est le seul document qui nous renseigne sur ce qu'on discutait et soutenait, dans les salles de la rue du Fouarre, au voisinage de l'an 1250. Nous serions tentés, cependant, de choisir le second parti et de croire que, sur les divers sujets dont nous nous sommes occupés, les maîtres ès arts gardaient, en général, des positions voisines de celles que tenait leur collègue Roger Bacon. Ce serait, alors, à l'influence de toute la Faculté de Paris, et non pas à la seule influence de Bacon, que l'Ordre Franciscain devrait d'avoir fait siennes, durant tout le XIII[e] siècle, la plupart de ces thèses.

Ces thèses étaient exposées et soutenues à l'aide de termes empruntés au Stagirite ; mais, la plupart du temps, la tendance n'en était point du tout péripatéticienne ; à leur formation, Saint Augustin et Avicébron avaient pris, bien souvent, une part beaucoup plus grande qu'Aristote. Aussi vont-elles être en butte aux très vives attaques des maîtres plus dociles à l'influence du Péripatétisme, des deux grands docteurs dominicains, Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin.

CHAPITRE XI

ALBERT LE GRAND

I

L'ORDRE DES TRAITÉS D'ALBERT LE GRAND

Au *De Universo* de Guillaume d'Auvergne, dans la *Somme* d'Alexandre de Hales, les doctrines de la Philosophie gréco-arabe se sont offertes isolées les unes des autres ou réunies par petits groupes. La Scolastique latine a pu, sans grand effort, repousser la plupart de ces pensées détachées les unes des autres ; si quelques-unes sont parvenues à se glisser en elle, c'est en se fondant au sein de théories plus anciennes et, depuis longtemps, converties au Christianisme ; du système que cette fusion avait produit vers l'an 1250, les *Questions* de Maître Roger Bacon nous ont donné un aperçu.

Voici maintenant que l'École ne se trouvera plus aux prises avec quelque pensée péripatéticienne ou néo-platonicienne détachée de l'ensemble auquel elle appartient et dont elle tire sa force ; ce qu'elle va trouver devant elle, c'est la Philosophie gréco-arabe tout entière ; tout ce qu'Aristote a élaboré, tout ce qu'Alexandre d'Aphrodisias, Thémistius, Proclus, Al Fârâbi, Avicenne, Al Gazâli, Ibn Bâdja, Ibn Tofaïl, Averroès, Avicébron, Maïmonide ont ajouté à l'œuvre du Stagirite, tout cela, méthodiquement rangé en un seul corps de doctrine, va se développer sous les yeux des maîtres des Universités latines ; d'un seul regard, étonné et ravi, ils vont embrasser et contempler tout ce qu'ont produit seize siècles de méditation philosophique.

Celui qui, pour cette imposante revue, a convoqué toutes les doctrines du Péripatétisme, du Néo-platonisme hellénique et du Néo-platonisme sémitique, c'est le fils du comte de Bollstædt, le Frère

Prêcheur Albert, de Lavingen, celui que la postérité, admiratrice de son savoir encyclopédique, devait surnommer Albert le Grand.

La gloire d'Albert le Grand ne tarda pas à éclipser celle que la *Somme théologique* donnait au Mineur de Hales, comme les doctrines révélées par le premier allaient éclipser celles que le second avait résumées. En 1267, au moment où Roger Bacon écrit l'*Opus minus* [1], Alexandre de Hales est mort ; Albert est dans tout l'éclat de la renommée que lui vaut son prodigieux labeur. « Dans les discussions et les leçons, on les invoque tous deux comme des autorités ; mais, s'il en est un qui jouit, à Paris, du renom de docteur, c'est surtout celui qui vit encore ; on l'invoque dans les écoles comme une autorité. »

A cette confiante admiration de l'œuvre d'Albert le Grand, Roger Bacon refuse de souscrire : « C'est la confusion et la destruction de toute science, s'écrie-t-il, car les écrits de cet auteur sont remplis d'erreurs et contiennent une infinité de choses inutiles....

» Il est entré tout jeune en l'ordre des Frères Prêcheurs ; il n'a jamais enseigné la Philosophie ; il ne l'a entendu enseigner dans aucune école ; il n'a fréquenté aucune université avant de passer théologien ; il n'a pas pu davantage être instruit au sein de son Ordre, car il est lui-même le premier maître en Philosophie qui se soit rencontré parmi ses frères. Sans doute, je lui accorderai plus d'éloges qu'à quelque autre qui soit en la foule des étudiants, car il a été le plus studieux de tous ; il a vu une infinité de choses ; il a eu le moyen de faire des dépenses ; aussi, dans la mer infinie des auteurs, a-t il pu recueillir une multitude de choses utiles. Mais comme ces connaissances n'ont pas eu de fondement, comme il n'a pas été instruit et formé par les leçons reçues, par l'exercice de l'enseignement, par la discussion, il faut bien qu'il ignore les sciences les plus répandues. En outre, comme il ne sait pas les langues, il ne peut rien connaître de vraiment grand.... Enfin, puisqu'il ignore la Perspective (car, vraiment, il ne sait rien de cette Science, ainsi, d'ailleurs, que tous ceux qui forment la foule des étudiants), il lui est impossible de rien savoir qui soit digne de la Philosophie.... Et s'il ignore les moindres sciences, il ne peut connaître les plus grandes.

» Dieu m'est témoin que si j'ai exposé l'ignorance de ces deux hommes-là, c'est seulement en vue de la vérité des études. Car le vulgaire croit qu'ils ont possédé toute sciënce, et il se fie à eux

1. Rogeri Baconis *Opus minus* (Fr. Rogeri Bacon *Opera quædam hactenus inedita*. Edit. J. S. Brewer, London, 1859, pp. 325-328).

comme si c'étaient des anges.... Jamais le monde n'a été abusé à ce point.

» Lorsque je dis qu'ils ont ignoré les sciences les plus répandues, et aussi les autres, je ne leur fais pas injure ; cette ignorance ne les doit pas noter d'infamie ; il y a une foule de gens, hommes connus du public ou hommes privés, clercs ou laïcs, qui ignorent ces sciences et qui sont, cependant, fort utiles en ce monde ; et eux aussi, ils sont utiles, voire même dans les écoles, mais ils ne sont pas tels qu'on les croit. »

Le jugement que Roger Bacon porte sur Albert le Grand n'est pas, dans sa violence, dépourvu de perspicacité ; l'étude des œuvres de l'Évêque de Ratisbonne ne l'infirme guère ; l'auteur s'y montre comme un homme prodigieusement laborieux ; il a lu avec conscience tous les écrits scientifiques, philosophiques, théologiques qu'il a pu se procurer ; mais il n'a pas eu cette intelligence pénétrante qui sait disséquer les doctrines soumises à sa critique jusqu'à ce qu'elle en ait mis le cœur à nu ; l'esprit d'Albert demeure à la surface des théories qu'il étudie ; aussi l'ordre qu'il impose à ses expositions est-il quelque peu artificiel ; sans doute, les questions traitées se suivent avec la régularité qu'impose la nature des sujets auxquels elles se rapportent ; mais les solutions proposées par les divers philosophes ne sont pas enchaînées les unes aux autres par des liens qui se rattachent aux pensées maîtresses ; les traités d'Albert le Grand forment ainsi une encyclopédie dont les diverses parties sont correctement classées ; son œuvre n'a rien d'une synthèse où les doctrines, disparates en apparence, se trouveraient véritablement réduites à l'unité logique.

Compilateur clair, consciencieux et complet, c'est vraiment le titre que mérite Albert ; c'était, d'ailleurs, le seul qu'il ambitionnât.

Lisons, en effet, le premier chapitre de sa *Physique*[1] ; c'est, pour ainsi dire, l'introduction à toute l'encyclopédie qu'il va rédiger :

« Dans la Science de la nature, notre intention est de donner satisfaction, autant qu'il est en notre pouvoir, aux Frères de notre Ordre. Depuis plusieurs années, déjà, ils nous prient de composer un livre de Physique tel qu'ils y trouvent la Science physique en son entier, et qu'ils puissent, à l'aide de ce livre, comprendre d'une manière satisfaisante les traités d'Aristote. Nous ne nous regardons pas comme capables d'une telle œuvre, mais nous n'osons pas faire défaut aux prières de nos Frères ; partant, nous allons leur accorder enfin ce livre que nous leur avons tant de fois

1. B. ALBERTI MAGNI *De Physico auditu* lib. I, tract. I, cap. I.

refusé ; nous l'avons entrepris, vaincu par les supplications de quelques-uns d'entre eux.

» Nous l'entreprenons donc, tout d'abord, à la louange de Dieu tout puissant, qui est la source de la Science, le créateur de la Nature, le protecteur et le directeur du juste ; puis, pour l'utilité de nos Frères et, ensuite, de tous ceux qui, en le lisant, désireront atteindre à la Science de la nature.

» Voici quelle méthode nous adopterons en cet ouvrage :

» Nous suivrons l'ordre et l'opinion d'Aristote ; nous dirons tout ce qui nous semblera nécessaire pour expliquer et prouver cette opinion ; mais nous ne ferons aucune mention du texte même d'Aristote.

» En outre, nous ouvrirons certaines digressions propres à éclaircir les doutes qui surviendront et à suppléer ce qui, insuffisamment exposé, met, pour certains, de l'obscurité dans l'opinion du Philosophe.

» Nous avons subdivisé toute cette œuvre en chapitres affectés de titres.

» Partout où le titre du chapitre désigne simplement la matière qui y est traitée, c'est que ce chapitre prend place en la série des livres d'Aristote. Partout, au contraire, où le titre prévient qu'on va faire une digression, c'est que nous avons ajouté quelque chose, afin de suppléer à un défaut ou de prouver une proposition.

» En procédant de la sorte, nous produirons des livres en même nombre que ceux d'Aristote et sous les mêmes titres. Çà et là, nous ajouterons des parties aux livres demeurés inachevés ; parfois, aussi, nous ajouterons des livres remis ou omis, qu'Aristote n'a pas composés ou, s'il les a composés, qui ne nous sont pas parvenus.......

» La Philosophie réelle, c'est-à-dire celle qui n'est pas causée en nous par notre œuvre propre, comme est produite la science morale, se compose de trois parties : ce sont la Philosophie naturelle ou Physique, la Métaphysique et la Mathématique. Notre intention est de rendre intelligibles aux Latins toutes les parties de cette Philosophie réelle. »

Albert le Grand n'a pas entièrement accompli sa promesse ; il n'a pas rédigé la troisième partie de son encyclopédie, celle qui devait exposer les Sciences mathématiques ; il est permis, d'ailleurs, de douter, avec Roger Bacon, qu'il fût en état de la mener à bien ; mais il a exposé tout ce qu'en son temps, comprenaient la Physique et la Métaphysique.

Il est possible, et il n'est pas inutile, de marquer avec préci-

sion l'ordre dans lequel se sont succédés les divers traités qui composent cette œuvre monumentale ; voici la liste de ces traités ; quelques remarques justifieront le rang que nous attribuons à chacun d'eux.

1° De physicis sive De physico auditu. Le préambule que nous avons cité nous assure que ce traité venait en premier lieu.

2° De Cælo et Mundo. Dès les premières lignes de ce traité, nous lisons : « *Diximus autem in his quæ præhabita sunt in libro Physicorum,* » Il vient donc aussitôt après le livre des *Physiques*.

3° De natura locorum. Cette phrase [1] : « *Sicut ostensum est in libris antehabitis Cæli et Mundi et Physicorum,* » nous assure que ce traité ne peut venir avant le rang que nous lui assignons. L'auteur y annonce, d'autre part, des démonstrations qui seront données au *Perigeneseos* [2] et aux *Météores* [3] ; ces livres-ci, donc, sont postérieurs au *De natura locorum*.

4° De causis proprietatum elementorum. Ce livre débute en ces termes : « *Quoniam autem complevimus jam communiter ea quæ de natura locorum et distinctione dicenda sunt in physicis, superesse videtur nobis ut proprietates elementorum quas ex orbe et locis habent exponamus.* » C'est donc aussitôt après le *De natura locorum* que nous le devons placer.

Nous savons également quel ouvrage il précède ; voici, en effet, les phrases qui le terminent :

« *Quia igitur omnia secuti sumus quæ de causis proprietatum elementorum voluimus, tempus est ut de generatione et corruptione corporum determinemus. Ex quo enim determinavimus de mobili simpliciter in libro Physicorum, et de mobili secundum locum in libro Cæli et Mundi ; et ex quo diximus habitudinem mobilis recti ad mobile circulariter in libro De longitudine et de latitudine locorum ; et nunc, in isto libro, determinavimus proprietates simplicium corporum quæ causantur in eis ex hoc quod diversimode se habent adinvicem, exigit divisio quam in principio Naturalium nostrorum diximus ut de generatione et corruptione generabilium et corruptibilium, Deo auxiliante, disseramus.* »

5° De generatione et corruptione. Le passage que nous venons de citer ne laisse aucun doute sur la place que cet ouvrage doit occuper.

6° Libri meteororum [4]. Le premier chapitre de l'ouvrage est con-

1. Alberti Magni *De natura locorum,* tract. I, cap. II.
2. Alberti Magni *Op. laud.,* tract. I, capp. III et IV.
3. Alberti Magni *Op. laud.,* tract. I, capp. I, III et IV.
4. On met parfois avant les *Météores* un opuscule intitulé : *De impressio-*

sacré à expliquer pourquoi les *Météores* doivent être étudiés après la *Physique*, après le *De Cælo* et après le *De generatione et corruptione*. Albert y cite à plusieurs reprises son ouvrage sur le *De generatione*. Ailleurs [1], une allusion à l'action de la Lune sur les marées est suivie de ces mots : « *Hoc autem nos verificavimus in libro de effectibus planetarum in elementis qui dicitur Liber de causis proprietatum elementorum.* »

Il nous apprend aussi, au premier chapitre de l'ouvrage, qu'après les *Météores*, il traitera des minéraux, puis des végétaux et des animaux, tant en général qu'en particulier ; il ajoute : « *Et perveniemus ad ultimum narrationis nostræ in rebus physicis.* »

7° De mineralibus. Le premier chapitre de cet ouvrage contient la phase suivante : « *In libro Meteororum jam dictum est.* » Le traité *Des minéraux*, annoncé aux livres des *Météores*, vient, en effet, immédiatement après ceux-ci. En achevant ce traité, Albert déclare complète l'étude « des mixtes homogènes qui ne sont ni organisés ni animés. »

8° De anima. Le début de cet ouvrage le place avec certitude au rang que nous lui assignons ici ; voici, en effet, quel est ce début :

Omnibus quæ de corpore mobili et de mobili secundum locum dicenda erant expeditis, traditis etiam eis quæ de mobilibus ad formam tam simplicibus quam mixtis videbantur esse dicenda, determinatis nihilominus his quæ de mixtura lapidum et minerarum commemoranda esse videbantur, nunc tandem stylum ad tractandum animatorum naturas convertimus, ordinem quem in principio nostrorum librorum præscripsimus per omnia insequendo. »

9° De nutrimento et nutribili. Après avoir parlé de l'âme en général, c'est de l'âme végétative et de ses fonctions qu'Albert traite en cet opuscule. Qu'on le doive placer aussitôt après le *De anima*, cela résulte des mots par lesquels il débute : « *De anima secundum seipsam in præcedenti libro dictum est.* »

10° De sensu et sensato. Au premier chapitre de cet écrit, Albert nous rappelle qu'il a traité de l'âme en elle-même « *in libro de anima,* » puis qu'il a déterminé les opérations propres de l'âme végétative ; c'est donc maintenant le lieu de considérer les animaux ; mais avant de les étudier en particulier, il convient de donner

nibus aeris ; c'est une suite d'énoncés, sans développement ni démonstration, qui résume une partie des *Météores ;* rien n'indique à quel moment cet opuscule a été composé, mais on peut affirmer qu'il ne fait aucunement partie de l'encyclopédie de Physique dont Albert avait entrepris la rédaction.

1. Alberti Magni *Libri meteororum,* lib. II, tract. III, cap. I.

une série de livres où seront examinées les propriétés générales des êtres formés d'une âme et d'un corps.

De ces propriétés, Albert donne une classification qu'on est en droit de juger quelque peu artificielle ; en vertu de cette classification, il annonce qu'il va traiter successivement des sujets dont voici la liste :

Sensus et appetitus,
Memoria,
Vigilia et somnus,
Juventus et senectus,
Inspiratio et respiratio,
Vita et mors.

Conformément à ce qu'annonce cette liste, il donne aussitôt le *De sensu et sensato*.

11° De memoria et reminiscentia. D'après la liste qui vient d'être citée, cet ouvrage doit venir immédiatement après le *De sensu et sensato*. D'ailleurs, dès les premières lignes, Albert nous avertit que la mémoire est le premier sujet d'étude qui se présente lorsqu'on a examiné « quelles sont les propriétés générales de l'âme et du corps animé et comment les choses sensibles parviennent à l'âme. »

12° De intellectu et intelligibili. Cet ouvrage en deux livres vient interrompre la suite des traités dont Albert avait dressé la liste. L'auteur prend soin, dans son premier chapitre, de nous dire quelles raisons l'ont obligé à modifier l'ordre annoncé. Il rappelle, d'ailleurs, que parmi les ouvrages destinés à faire suite au *De anima*, il a déjà produit le *De nutrimento et nutribili* et le *De sensu et sensato* [1] ; il lui reste à composer le *De somno et vigilia*, le *De juventute et senectute*, le *De inspiratione et exspiratione*, le *De motibus qui dicuntur animales*, le *De vita et morte*.

13° De somno et vigilia. Annoncé, en la liste précédente, comme le premier des traités à composer, cet opuscule vient assurément après le *De intellectu et intelligibili* qu'il cite en son premier chapitre.

14° De juventute et senectute. Les deux listes dressées d'avance par Albert s'accordent pour mettre cet opuscule aussitôt après le *De somno et vigilia*.

15° De spiritu et respiratione. Le premier chapitre a pour titre :

1. Dans cette énumération, Albert oublie le *De memoria et reminiscentia* ; mais les autres indications que nous avons rapportées ne laissent planer aucun doute sur le rang que doit occuper cet opuscule.

De ordine dicendorum. Albert y rappelle à son lecteur les raisons de l'ordre suivi dans l'exposé des *Parva naturalia* ; il passe en revue les sujets de la plupart des livres précédemment composés, tel que le *De nutrimento*, le *De memoria*, le *De somno et vigilia*, le *De intellectu* ; il termine par ces mots : « *Restat ut de spiritus opere et de motibus animalium dicamus, prius autem de spiritus opere propter prædicta.* »

16° De motibus animalium. La phrase que nous venons de citer semble nous autoriser à placer cet ouvrage aussitôt après le *De spiritu et respiratione.* Mais, en réalité, ce traité avait été rédigé plus anciennement. Albert le Grand le cite, en effet, dans son traité *De Cælo et Mundo* : « *In libro quem scripsimus de motibus animalium* », dit-il [1]. D'ailleurs, le préambule du traité *De Cælo* semble indiquer que cet ouvrage a été composé aussitôt après la Physique. Nous serions amenés par là à conclure que le *De motibus animalium* est un opuscule rédigé par Albert avant le temps où il entreprit sa grande encyclopédie. Le fait que ce livre serait une œuvre de jeunesse explique pourquoi notre auteur a, pour ainsi dire, repris le même sujet dans son *De motibus processivis.*

17° De morte et vita. Que cet opuscule termine la série des traités consacrés aux propriétés générales des êtres animés, nous en avons la certitude par ces mots qui se lisent au premier chapitre : « *Hunc ultimum librum inter eos qui sunt de communibus animæ et corporis ponimus, licet pluribus conveniat mori et vivere quam sentire, et intelligere, et moveri secundum locum.* »

18° De vegetabilibus et plantis. Ce traité commence en ces termes, qui en désignent suffisamment la place : « *In universalibus principiis vivorum omnium et operibus eorum executis quæ de animabus et operationibus communibus animæ et corporis fuerunt, nunc philosophandum est de particularibus.* » D'ailleurs, au cours du premier chapitre, que cette phrase inaugure, Albert cite son livre *De intellectu et intelligibili* et aussi son livre *De motibus animalium* ; cette dernière indication confirme le rang assigné à la composition du *De vegetabilibus et plantis.*

19° De animalibus. « *Scientiam de animalibus, secundum eam quam in principio præmisimus divisionem post scientiam de vegetabilibus in hujus nostræ naturalis philosophiæ opere ponemus.* » Ces mots, par lesquels commence le traité *Des animaux*, le mettent nécessairement à la suite du traité *Des végétaux et des plantes.*

20° De natura et origine animæ *vel* De immortalitate animæ. En

1. Alberti Magni *Libri de Cælo et Mundo*, lib. II, tract. I, cap. IV.

terminant le traité des animaux, Albert le Grand écrivait : « *Jam expletus est liber animalium, et in ipso expletum est totum opus naturarum.* » Il croyait donc, en ce moment, qu'il avait achevé l'encyclopédie de Physique promise à ses frères. Il dut bientôt reconnaître qu'une pièce manquait, celle qui devait se trouver au sommet de l'ouvrage ; après avoir traité des êtres qui n'ont que l'âme végétative et de ceux qui sont pourvus d'une âme sensitive, il lui restait à étudier l'âme raisonnable de l'homme ; il composa donc cet opuscule intitulé *De natura et origine animæ*.

Que cet opuscule ait été composé après les vingt-six livres du traité *Des animaux*, cela est surabondamment démontré, car il contient, à ces livres, de très nombreux renvois [1].

21° METAPHYSICA SIVE DE PRIMA PHILOSOPHIA. Ayant achevé son exposé encyclopédique de la Physique, Albert aborde la rédaction de la *Métaphysique*. Ce dernier ouvrage, en effet, débute par la déclaration suivante : « *Naturalibus et doctrinalibus jam quantum licuit scientiis elucidatis, jam ad veram Philosophiæ sapientiam accedamus.* »

Que la *Métaphysique* ait été rédigée après le *De immortalitate animæ*, nous en avons l'assurance, car elle cite [2] ce dernier opuscule.

Albert a donc mené jusqu'au bout l'exposition des doctrines professées en Physique et en Métaphysique par Aristote et par ses continuateurs. Vingt-et-un traités composent cette œuvre colossale ; comme nous l'avons vu, l'ordre suivant lequel ces vingt-et-un ouvrages ont été produits peut être déterminé par des remarques qui ne laissent aucune place au doute ni à la conjecture.

La laborieuse activité d'Albert ne cessa pas de s'exercer au moment où il écrivit la dernière ligne de sa *Métaphysique*. Sa plume infatigable ne se lassa pas de produire de nouveaux ouvrages destinés à compléter ou à retoucher le monument qu'il avait élevé à la gloire de la Philosophie péripatéticienne. Parmi ceux que nous aurons à citer, en ce chapitre ou plus tard, il en est trois dont la rédaction est certainement postérieure à celle de la *Métaphysique*.

De ces trois écrits, nous mentionnerons en premier lieu le DE UNITATE INTELLECTUS CONTRA AVERROEM. Dès le premier chapitre de cet ouvrage, nous lisons : « *Sicut ostendimus summatim in XI° libro*

1. Par exemple, tract. I, capp. III, IV et V.
2. ALBERTI MAGNI *Metaphysica*, lib. XI, tract. I, cap. IX.

primæ Philosophiæ. » Albert y cite, d'ailleurs, sa *Métaphysique* en nombre d'autres circonstances [1]. L'opuscule en question est donc sûrement postérieur à la *Métaphysique*.

Or, cette constatation est d'importance, car la date du *De unitate intellectus contra Averroem* est connue. « La composition de ce traité, écrit le P. Mandonnet [2], est indubitablement de 1256 ; il a été écrit par Albert, pendant son séjour à la cour romaine, par ordre d'Alexandre IV, preuve non équivoque que le Saint Siège avait l'œil ouvert sur la destinée de l'enseignement d'Aristote. »

C'est encore après la composition de la *Métaphysique* que fut achevée celle du DE PRINCIPIIS MOTUS PROCESSIVI ; on y lit, en effet [3] : « *Dictum est a nobis.... in hiis quæ sunt de prima Philosophia.* » Ce livre est consacré aux mouvements des animaux. A la fin du premier chapitre, Albert nous rappelle qu'il a déjà traité ce sujet en son *De motibus animalium ;* « mais, ajoute-t-il, alors que nous voyagions en Campanie, non loin de la Grèce, nous eûmes connaissance du petit livre d'Aristote sur le mouvement des animaux ; nous avons eu soin, alors, d'intercaler ici ce qu'il en avait dit, afin que l'on sût si ce que nous avons écrit de notre propre inspiration s'écarte en quelque point de la subtilité du prince des Péripatéticiens. »

Ce voyage en Campanie dut suivre ou interrompre le séjour d'Albert à la cour d'Alexandre IV. Le traité *De principiis motus processivi* fut donc probablement écrit vers le même temps que le *De unitate intellectus contra Averroem ;* aucune indication, d'ailleurs, ne marque celui des deux ouvrages qui a précédé l'autre.

Nous arrivons enfin à l'une des œuvres les plus intéressantes d'Albert le Grand ; cette œuvre, intitulée : LIBER DE CAUSIS ET PROCESSU UNIVERSITATIS A CAUSA PRIMA, expose d'une manière méthodique toutes les pensées que la Philosophie juive ou arabe avait groupées autour de la doctrine de la procession des êtres, telle que le *Liber de causis* l'avait présentée.

Que cette œuvre ait été composée après la *Métaphysique*, nous en avons la certitude, car nous y relevons la phrase suivante [4] : « *Multa talia in prima Philosophia a nobis contra Stoïcos dicta*

1. ALBERTI MAGNI *De unitate intellectus contra Averroem libellus*, cap. V, 28a ratio, cap. VII, ad 14m, ad 16m, ad 17m.
2. P. MANDONNET, *Siger de Brabant, Étude critique ;* Louvain, 1911 ; pp. 61-62.
3. ALBERTI MAGNI *De principiis motus processivi liber*, tract. I, cap. V, circa finem.
4. ALBERTI MAGNI *Liber de causis*, lib. I, tract. I, cap. IV, in fine.

sunt. » D'ailleurs, Albert le Grand regarde [1] le *Liber de causis* comme le complément indispensable de la *Métaphysique* d'Aristote.

Faut-il placer la rédaction du *Liber de causis* avant ou après la rédaction du *De unitate intellectus contra Averroem* et du *De principiis motus processivi?* A cette question, nous ne pouvons répondre que par des conjectures.

Le *De unitate intellectus*, le *De motibus processivis* offrent mainte occasion ou le *Liber de causis* aurait pu être cité ; il ne l'est pas. Au *Liber de causis*, on peut également noter plusieurs circonstances où une mention soit du *De unitate intellectus*, soit du *De motibus processivis* se fût trouvée à sa place ; elle ne s'y rencontre pas. L'indécision, semble-t-il, doit rester absolue.

Une remarque, cependant, paraît de nature à faire pencher la balance.

Au *De unitate intellectus contra Averroem*, au *De principiis motus processivi*, Albert le Grand renvoie constamment aux écrits qu'il a antérieurement composés.

Ainsi, au premier de ces ouvrages, il mentionne non seulement la *Métaphysique*, mais encore la *Physique* [2], le *De anima* [3], le *De intellectu et intelligibili* [4], le *De animalibus* [5], le *De natura et immortalitate animæ* [6].

Outre la *Métaphysique*, le second de ces ouvrages cite la *Physique* [7], le *De Cælo et Mundo* [8], le *De anima* [9], le *De sensu et sensato* [10], le *De motibus animalium* [11].

Au *Liber de causis*, au contraire, Albert invoque constamment l'autorité des philosophes grecs, latins, arabes ou juifs qui l'ont précédé, mais jamais il ne renvoie à ses propres écrits ; il semble qu'il ait voulu exposer sur nouveaux frais les principes généraux de la Philosophie qu'il nomme péripatéticienne, en faisant abstraction complète de l'exposé encyclopédique qu'il en avait déjà

1. Alberti Magni *Op. laud.*, lib. II, tract. I, cap. I.
2. Alberti magni *De unitate intellectus contra Averroem liber*, cap. V, 28a ratio.
3. Alberti magni *Op. laud.*, cap. I ; cap. III, 5a via, 19a via, 25a via ; cap. V, 9a ratio. 22a ratio; cap. VII, ad 9m.
4. Alberti magni *Op. laud.*, cap. I et cap. VI.
5. Alberti magni *Op. laud.*, cap. V, 15a ratio, 17a ratio, 18a ratio.
6. Alberti magni *Op. laud.*, cap. I et cap. V, 13a ratio.
7. Alberti magni *De principiis motus processivi liber*, tract. I, capp. II, IV et V ; tract. II, cap. V.
8. Alberti magni *Op. laud.*, tract. I, cap. IV.
9. Alberti magni *Op. laud.*, tract. I, cap. I.
10. Alberti magni *Op. laud.*, tract. I, cap. I.
11. Alberti magni *Op. laud.*, tract. I, capp. I et II ; tract. II, cap. XI.

donné. A ce silence sur ses propres travaux, une seule exception peut, croyons-nous être notée ; pour éviter de reprendre une fastidieuse discussion, Albert renvoie à sa *Métaphysique ;* c'est cette heureuse exception qui nous a permis de placer avec certitude le *Liber de causis* après la *Métaphysique.*

Le silence que le *Liber de causis* garde sur le *De unitate intellectus contra Averroem* et sur le *De principiis motus processivi* n'a donc pas du tout la même signification que le silence de ces deux derniers ouvrages touchant le *Liber de causis.* Dès lors, on peut admettre, croyons-nous, que de ces trois ouvrages, le *Liber de causis* est le plus récent ; composé après l'an 1256, il achèverait la vaste exposition de la Philosophie péripatéticienne qu'Albert avait entreprise à la prière de ses frères. C'est, d'ailleurs, ce que semble déclarer la phrase qui clòt cet écrit : « *Ea quæ dicta sunt non afflictionibus nostris inducta, sed assiduis postulationibus sociorum ab Aristotele potius extorta quam impetrata.* »

II

L'ESPRIT QUI ANIME L'ŒUVRE D'ALBERT LE GRAND

Albert le Grand, avons-nous dit, est un compilateur ; il ne réclame pour lui-même que le titre de compilateur fidèle ; à nous déclarer que c'est là sa seule ambition, il met une sorte d'opiniàtreté ; il n'admet pas que, pour juger son œuvre, on examine d'autre question que celle-ci : A-t-il, oui ou non, fidèlement exposé l'opinion des anciens Péripatéticiens ? Relevons quelques-unes des déclarations, faites en ce sens, qu'on rencontre en parcourant sa vaste encyclopédie.

Voici d'abord celle qui termine les *Physiques :* « Nous demandons à tous ceux qui verront cet ouvrage de ne pas examiner quelles sont leurs propres conceptions, mais ce qu'ont dit les anciens Péripatéticiens. Ils pourront alors, comme il leur plaira, lui adresser des reproches ou l'acquitter. »

Une déclaration semblable clôt la *Métaphysique :* « Terminons ici cette discussion dans laquelle je n'ai rien dit selon ma propre opinion ; tout ce que j'ai dit est conforme à l'opinion des Péripatéticiens ; que celui qui voudra mettre à l'épreuve ce que je dis là lise attentivement leurs livres, et qu'il ne m'adresse pas à moi-même les louanges ou les reproches que méritent ces auteurs. »

Au cours du *Liber de causis*, Albert ne cesse de rappeler son

désir de n'être que le fidèle rapporteur des doctrines d'autrui : « Nous expliquons ici l'intention des Péripatéticiens [1] ; nous ne disons rien de nous-même ; nous nous contentons d'interpréter du mieux que nous pouvons ce qu'ils ont voulu dire. » — « Avant que nous parlions des Intelligences [2], il faut savoir qu'en ce que nous allons dire, nous n'apporterons rien de nouveau ; nous présenterons simplement les raisonnements des Péripatéticiens. »

De tous les passages où Albert affirme son intention d'exposer fidèlement, et sans rien ajouter qui lui soit propre, les doctrines des Péripatéticiens, le plus caractéristique, assurément, est celui qui termine le traité *Des animaux* :

« Voici la fin du livre *Des animaux ;* avec lui s'achève toute notre œuvre de science naturelle. Dans cette œuvre, j'ai pris pour règle de conduite d'exposer du mieux que je pouvais ce qu'ont dit les Péripatéticiens ; aussi personne, en cette œuvre, ne peut-il deviner ce que je pense moi-même en Philosophie naturelle (*nec aliquis in eo potest deprehendere quid ego sentiam in Philosophia naturali*). Quiconque en douterait n'a qu'à comparer ce qui est dit dans nos livres à ce qu'ont dit les Péripatéticiens ; alors, quand j'affirme que je n'ai fait qu'interpréter et exposer leur science, il pourra en tomber d'accord avec moi ou me reprendre ; mais s'il me veut reprendre sans avoir lu ni compris, il sera bien établi que ses reproches viennent de la haine ou de l'ignorance ; des remontrances de telles gens, je ne me soucie guère. »

Albert se vante donc d'avoir exposé la philosophie des Péripatéticiens avec tant de fidélité (on est tenté de dire : avec tant de servilité) qu'il soit impossible même de soupçonner ses opinions personnelles. Mais qui sont ces Péripatéticiens auxquels il se contente de faire écho ?

Le mot : *Peripatetici* éveille, en l'esprit d'Albert, une idée aussi large, nous pourrions dire : aussi vague, que l'idée conçue par Guillaume d'Auvergne lorsqu'il disait : *Aristoteles et ejus sequaces*, par Alexandre de Hales lorsqu'il écrivait : *Philosophi*.

Les Péripatéticiens, ce sont, après Aristote, une foule de philosophes grecs, Alexandre d'Aphrodisias, Thémistius, Porphyre. C'est Denys qui est placé, auprès de Théophraste, parmi les meilleurs philosophes grecs [3]. Ce sont les philosophes arabes, Al Fârâbi, Avicenne « *et ejus imitator Algazel,* » le Chrétien Costa ben Luca, Ibn Bâdja qu'Albert nomme Avempache, Ibn Tofaïl, qu'il appelle

1. Alberti Magni *Liber de causis*, lib. II, tract. I, cap. II.
2. Alberti Magni *Op. laud.*, lib. II, tract II, cap. I.
3. Alberti Magni *De intellectu et intelligibili*, lib. I, tract. I, cap. IV.

Abubacher, enfin « Averroès, citoyen de Cordoue ». Ce sont les philosophes juifs, Isaac Israelita et, surtout, Moïse Maïmonide, qui est appelé Rabbi Moses ou Moses Ægyptius. Ce sont encore une foule d'autres, Arabes ou Juifs, dont les noms, étrangement déformés par Albert, sont souvent difficiles à reconnaître.

Bien que tous ces auteurs forment, pour Albert le Grand, l'École des Péripatéticiens, il ne peut méconnaître, cependant, que leurs opinions sont loin de s'accorder toutes entre elles. En présence de ces doctrines divergentes, que fera-t-il? S'il était, simplement, le narrateur fidèle et muet sur ses opinions personnelles qu'il prétend être, il devrait, semble-t-il, présenter tout uniment ces doctrines les unes à la suite des autres et laisser au lecteur la liberté de choisir entre elles. Ainsi fait-il quelquefois, mais bien rarement. En général, il ne demeure pas, à l'égard des diverses théories qu'il appelle également péripatéticiennes, dans cet état de parfaite indifférence. Tantôt, et le plus souvent, parmi les théories proposées, il en choisit une, et il argumente pour elle contre toutes les autres. Tantôt, entre les divers systèmes présentés, il compose une sorte de compromis qu'il donne comme l'opinion même des Péripatéticiens. De ces deux manières d'agir, nous rencontrerons des exemples.

Soit qu'Albert choisisse entre plusieurs opinions rivales, soit qu'il tente d'en former une sorte de synthèse, il nous laisse deviner, en dépit de ses protestations, quelles tendances sollicitent le plus fortement son intelligence. Il est alors visible que le système d'Avicenne et d'Al Gazâli, plus que tout autre, attire ses préférences. Il semble même que ce système s'impose d'autant plus fortement au Docteur Dominicain que celui-ci progresse davantage en l'accomplissement de son œuvre. Il est difficile de lire le *Liber de causis et processu universitatis a causa prima* sans demeurer convaincu que l'auteur regarde la *Philosophia Algazelis*, qui s'y trouve constamment citée, comme la plus parfaite exposition de la pensée péripatéticienne.

Exclusivement soucieux d'exposer la Philosophie de ceux qu'il nomme les Péripatéticiens, Albert marque une indifférence quelque peu méprisante à l'égard de la Philosophie platonicienne : « Selon la protestation que nous avons formulée dans ce qui précède, dit-il [1], nous ne poursuivrons pas l'exposé de ces suppositions [platoniciennes], car, en cette affaire, nous avons seulement entrepris d'aplanir la voie suivie par les Péripatéticiens. Quant

1. Alberti Magni *Metaphysica*, lib. XI, tract. III, cap. VII.

aux dires de Platon, quels qu'ils soient, ils tiendront comme ils pourront, jusqu'au jour où quelqu'un, peut-être, viendra les aplanir. » « Les Platoniciens et les Épicuriens, qui ont admis une foule de dieux et de déesses, dit-il ailleurs [1], semblent avoir considéré un grand nombre d'espèces de substances intellectuelles célestes ou terrestres ; ces substances, il les ont appelées intelligences ou démons ; ils ont prétendu que l'Intelligence résidait en elles par des formes qu'elles reçoivent de siècle en siècle ou bien encore par des formes créées en même temps qu'elles ; cette dernière opinion semble être celle de Platon au *Timée*. Je ne fais que jeter la semence de ces pensées et vous livrer cette semence ; à vous d'en décider à pair ou impair (*vestrum autem erit par ad impar exsequi*). Ici, nous ne traiterons pas de cette opinion, car, en cet ouvrage, nous nous proposons seulement d'expliquer les opinions et les raisons des Péripatéticiens. »

Si donc les diverses théories touchant les Intelligences célestes qui ont été proposées par Aristote d'une part, par Al Fârâbi, par Avicenne et par Al Gazâli d'autre part, méritent qu'on en discoure en de nombreux chapitres de la *Métaphysique* ou du *Livre des causes*, les opinions de même nature que Platon a émises valent tout au plus la peine qu'on en décide à pair ou impair. Tel est le mépris où Albert relègue ce *Timée* que tant de générations de maîtres, au temps de l'ancienne Scolastique, avaient admiré comme le chef d'œuvre du Prince des Philosophes.

Avicébron est traité avec moins d'indifférence, mais avec plus de sévérité que Platon.

Contre Avicébron, les attaques, au *Livre des causes*, se répètent sans cesse :

« Au *Fons vitæ*, Avicébron s'est fabriqué une Philosophie spéciale [2]. Aussitôt après l'unité du premier Principe qui, dit-il, pénètre toute chose, vient une dualité, celle de la Forme et de la Matière. Selon lui, la première Forme est l'Intelligence et la première Matière est celle qui sert de fondement et de support à l'Intelligence ; il ajoute que la Forme n'a pas existé, fût-ce durant un clin d'œil, sans la Matière, non plus que la Matière sans la Forme.

» La première Forme, en effet, c'est l'Intelligence, car c'est elle qui détermine la puissance de la mémoire, capable de toutes formes.

1. Alberti Magni *Liber de causis*, lib. II, tract. II, cap. XXXIII.
2. Alberti Magni *Liber de causis*, lib. I, tract. III, cap. VIII.

» La seconde forme est la corporéité, qui vient borner la capacité de la Matière première ; car la matière corporelle n'est déjà plus capable de toutes les formes.

» En troisième lieu, vient la contrariété, qui caractérise la forme et la matière des éléments ; cette dernière matière est de moindre compréhension que la matière corporelle.

» La quatrième forme est celle de la mixtion.

» C'est ainsi qu'Avicébron tire toutes choses du premier Principe. Mais d'où viennent l'Intelligence, la corporéité, la contrariété, la mixtion, il ne l'explique par aucune cause raisonnable ; il se contente de dérouler des sophismes et de donner des raisonnements de rhéteur (*rationes topicæ*). »

« En ce livre qui est intitulé *Fons vitæ*, avait déjà dit Albert le Grand [1], Avicébron présente sommairement une thèse étrange (*mirabilis positio*) touchant le principe de l'Être universel. » Après avoir exposé avec plus de développements ce que nous venons de lui entendre dire d'une manière plus concise, Albert poursuivait en ces termes [2] :

« Cette opinion déplaît aux Péripatéticiens, et cela pour cinq raisons principales. » De ces raisons, voici la cinquième : « Avicébron prétend que le premier Principe agit volontairement ; or c'est contraire à la Philosophie de tout le monde ; il est de la nature même du premier Principe qu'il agisse par lui-même et par son essence, sans que rien le détermine à l'action....

» Aux dires d'Avicébron, on peut opposer de très fortes objections. D'un être simple ne peut résulter qu'un autre être simple ; c'est un principe qui a été affirmé par Aristote en sa lettre *Sur le principe de l'être universel*, et qui a été admis et expliqué par Al Fârâbi, par Avicenne et par Averroès. Selon l'hypothèse d'Avicébron, au contraire, [du premier Principe simple] sont tirées deux choses, dont aucune n'en émane par l'intermédiaire de l'autre, à savoir la Matière première et la Forme première ; ce n'est pas, en effet, la Matière première qui fait que la Forme soit forme, ni la Forme première qui fait que la Matière soit matière ; elles sont toutes deux également premières, chose qui passe l'entendement.

» En outre, il est bien prouvé que la volonté, prise en tant que volonté, ne peut pas être le principe de l'Être universel ; la volonté, en effet, en tant que volonté, est sollicitée par des motifs divers à prendre des déterminations différentes ; or que des motifs divers

1. ALBERTI MAGNI *Op. laud.*, lib. I, tract. I, cap. V.
2. ALBERTI MAGNI *Op. laud.*, lib. I, tract. I, cap. VI.

puissent disposer le premier Principe à agir de différentes manières, cela est complètement absurde.... L'enseignement d'Avicébron est donc contradictoire de toutes façons (*omnino incongruum*). »

Un peu plus loin, Albert reprend [1] la réfutation de cet enseignement. « Au livre qu'il lui a plu de nommer *Fons vitæ*, Avicébron, seul entre tous, a prétendu que le premier Principe agissait volontairement. Il voulait, en effet, que la conception par laquelle ce premier Principe est créateur résidât en lui par l'intermédiaire du Verbe intérieurement disposé ; il nommait Verbe la raison d'être de l'œuvre du Créateur ; il disait, en effet, que quiconque produit une œuvre conçoit d'abord en soi-même, par l'intelligence, la raison d'être de cette œuvre. Il ajoutait que l'Essence du premier Principe était infinie et qu'elle s'étendait, d'une extension spirituelle et non corporelle, à travers toutes choses, en sorte, disait-il, qu'elle se trouvait présente en toutes choses, et qu'elle opérait en toutes choses suivant la forme du Verbe qu'elle porte en elle-même.

» A cette Essence, il attribuait une Volonté dont le choix déterminait s'il fallait accomplir telle œuvre ou telle autre...

» Très certainement, ce que dit Avicébron ne saurait convenir. D'ailleurs, je ne pense pas qu'Avicébron soit l'auteur de ce livre ; je pense que quelques sophistes l'auront fabriqué sous le nom de ce philosophe. »

C'est ce même livre que Guillaume d'Auvergne admirait si fort et dont l'auteur lui semblait être un philosophe chrétien.

C'est sous le nom d'Avicébron qu'Albert le Grand vient de condamner ces diverses doctrines ; il eût pu tout aussi bien les condamner sous le nom de Scot Érigène, car le Philosophe chrétien les avait soutenues avant le Philosophe juif qui, sans doute, les tenait de lui. Allons plus loin ; ces doctrines qu'il réprouve, Albert eût pu les attribuer à Saint Augustin ; car, ainsi résumées et réduites aux pensées essentielles qui en forment comme le squelette, les théories d'Avicébron et de Scot Érigène ne renferment plus rien qu'on ne retrouve dans les écrits de l'Évêque d'Hippone.

Lors donc qu'Albert le Grand paraît simplement condamner le système d'Avicébron au nom de la Philosophie péripatéticienne, il s'empare, en réalité, de la théorie néo-platonicienne qui, du premier Principe, fait dériver toutes choses suivant un ordre nécessaire, et de telle sorte qu'une cause simple produise un effet unique ; cette théorie, il l'oppose à la tradition de la Scolastique latine, à

1. Alberti Magni *Op. laud*, lib. I, tract. III, cap. IV.

la tradition émanée de Saint Augustin, reçue par Scot Érigène, par Saint Anselme, par Guillaume d'Auvergne, par Alexandre de Hales, par Robert Grosse-Teste ; à la tradition selon laquelle Dieu, par son Verbe, modèle éternel de la création, a créé librement, volontairement et simultanément la Matière universelle et la Forme universelle. Les deux adversaires qui sont ici aux prises, c'est la Philosophie gréco-arabe et la Philosophie chrétienne, c'est le Néo-platonisme et l'Augustinisme.

Que l'Augustinisme soit son véritable adversaire, Albert le Grand ne l'ignore pas ; les attaques que nous venons de lui entendre diriger contre Avicébron, il les avait menées, déjà, contre les théologiens.

Reprenant, peut-être sans la connaître, une argumentation qu'Al Gazâli avait tenue en la *Destruction des philosophies*, les théologiens catholiques avaient souvent montré comment la théorie néoplatonicienne était impuissante à rendre compte de la multiplicité dans le Monde ; ils en avaient conclu que l'existence universelle n'était pas une émanation nécessaire de l'Essence divine, qu'elle était une création libre de la Volonté de Dieu, et que celle-ci avait directement donné l'être à des choses multiples. Alexandre de Hales, en particulier, avait longuement réfuté l'enseignement de Proclus et des philosophes arabes.

C'est à lui, sans doute, ou à quelque auteur de même école que songe Albert lorsqu'il écrit ces lignes [1] :

« Il y a des gens qui croient marcher dans la voie de la Philosophie et qui confondent la Philosophie avec la Théologie. Ces gens-là déclarent qu'en vérité, d'un seul premier Agent simple, il ne peut provenir par essence qu'un être unique. Si donc nous voyons émaner de lui la multiplicité et la diversité, c'est qu'il n'agit pas simplement par son essence. Or nous voyons que chacun des cieux n'est pas amené à l'être par un autre ciel ; nous voyons que le ciel n'est pas engendré par la matière et qu'il est, toutefois, fort multiple. Il faut donc que le ciel ait été amené à l'existence par un Agent qui agissait en vertu d'un choix. Ces choses multiples, un Être unique les a produites comme il a voulu ; il les a créées de rien, car, en vertu de l'excès par lequel sa puissance infinie surpasse tout agent, il n'a nul besoin d'une matière préexistante....

» Mais les théories théologiques n'ont, avec des systèmes philosophiques, aucun principe qui leur soit commun (*Theologica autem non conveniunt cum philosophicis in principiis.*) La Théologie, en

1. Alberti Magni *Metaphysica*, lib. XI, tract. III, cap. VII.

effet, est fondée sur la révélation et sur l'inspiration, non pas sur la raison. Nous ne pouvons donc, en Philosophie, discuter de questions théologiques. »

Au *Livre des causes*, Albert reprend de nouveau[1] les théologiens sur le même sujet, qui lui tenait fort à cœur : « Du premier Principe qui est l'Être nécessaire, répète-t-il, ne peut provenir qu'un seul être. Jusqu'ici, tous les Péripatéticiens ont été d'accord sur ce point ; cependant, les Théologiens ont nié ce principe sans le comprendre *(licet hoc quidem non intelligentes theologi negaverunt).* Le même être, en effet, en se comportant de la même manière, ne peut naturellement produire qu'une seule et même chose.... Nécessairement donc, il ne peut provenir du premier Principe, d'une manière immédiate, qu'une seule et même chose. Cela, d'ailleurs, n'est pas contraire aux théologiens, car Denys dit que les choses qui sont tirent leurs différences de leur distance à Dieu ; corrélativement à Dieu et pour Dieu, elles sont une seule et même chose. »

Au premier des deux passages que nous venons de citer, Albert a tracé, entre la Philosophie et la Théologie, une ligne de démarcation fort nette ; ces deux sciences n'ont pas de principes communs ; l'une tire ses principes de la raison, l'autre de la révélation ; il n'est donc pas permis de mêler les deux méthodes ; le philosophe se doit absolument garder de toute considération théologique.

Albert s'en garde avec soin. « Il nous faut voir, dit-il[2], par raisons et syllogismes, quelle opinion doit être consentie et tenue. Nous passerons donc entièrement sous silence ce que veut notre Religion, et nous n'admettrons rien qui ne puisse être démontré par syllogisme. » C'est au sujet des deux questions de l'immortalité de l'âme et de la multiplicité des âmes après la mort qu'Albert formule ce principe.

A ces deux questions, la Philosophie d'Albert donne des réponses conformes aux enseignements de la Théologie ; en ce cas, la distinction entre la méthode philosophique et la méthode théologique qu'il a préconisée et pratiquée n'offre qu'avantage ; assuré par démonstration syllogistique de ce que la Religion lui ordonne de croire, le philosophe chrétien affermira l'une par l'autre sa conviction rationnelle et sa foi.

Mais il n'en est pas toujours ainsi. La Philosophie qu'Albert expose aboutit bien souvent à des conclusions fort différentes de celles que la Théologie avait enseignées jusqu'alors ; ainsi en est-il

1. ALBERTI MAGNI *Liber de causis*, lib. I, tract. I, cap. X.
2. ALBERTI MAGNI *De unitate intellectus contra Averroem*, cap. I.

du problème de l'origine des êtres ; la Théologie chrétienne tenait que la mutiplicité des êtres avait été directement produite par l'action créatrice de Dieu ; ce qu'Albert nomme la Philosophie des Péripatéticiens veut, au contraire, que la multiplicité n'ait apparu dans le Monde que d'une manière médiate, par l'intermédiaire d'un premier Causé unique. Comment le docte Frère Prêcheur résoudra-t-il cette contradiction ?

Il répondra que la Philosophie des Péripatéticiens n'est aucunement sienne ; il n'a fait que l'exposer sans en prendre les conclusions à son compte ; on n'a donc pas à lui demander s'il les tient pour vraies ou fausses, pour conformes ou contraires à l'enseignement de l'Église ; c'est seulement lorsqu'il traite de Théologie, suivant la méthode propre à cette science, qu'il donne sa pensée personnelle et qu'il est tenu, par conséquent, de mettre cette pensée d'accord avec sa foi.

Ainsi, dans son traité *De somno et vigilia*, après avoir étudié la divination par les songes, il ajoute [1] :

« Selon les grands théologiens qui ont parlé des inspirations divines, il existe un autre genre de vision et de prophétie ; nous n'en dirons absolument rien pour le moment ; ce sujet, en effet, ne peut aucunement être connu par des raisons de Physique ; or nous avons seulement entrepris de parler de Physique ; et cela même que nous avons l'intention d'étudier, nous l'examinons selon l'opinion des Péripatéticiens plutôt que nous ne voulons proposer quoi que ce soit de notre propre science. S'il arrivait, en effet, par hasard, que nous eussions une opinion qui nous fût propre, c'est en traitant des questions théologiques que nous l'exposerions, si Dieu le veut. »

Cette affirmation, constamment reprise par Albert, qu'il se borne à exposer l'opinion des Péripatéticiens sans la donner pour sienne, ses écrits mêmes la démentent à chaque instant ; sa narration n'a pas l'impartiale indifférence d'une simple histoire de la Philosophie ; les opinions qu'il présente, il argumente pour ou contre ; il en est qu'il rejette ; il en est qu'il démontre « par raisons de Physique et par syllogismes. »

Or, il est bien clair que ces raisons de Physique, ces syllogismes, il leur accorde une valeur probante, et les Frères auxquels il destine ses écrits la leur accorderont également ; ses lecteurs, donc, tiendront pour vérités les propositions établies de la sorte. Qu'arrivera-t-il si ces propositions contredisent à celles que les

1. Alberti Magni *De somno et vigilia* lib. III, tract. I, cap. XII.

théologiens leur ont données pour vérités dogmatiques ? Penseront-ils qu'il existe deux vérités, l'une de Philosophie, tirée par syllogisme de principes rationnels, l'autre de Théologie, déduite de principes révélés, et que ces deux vérités se peuvent contredire l'une l'autre ? Jugeront-ils, au contraire, que la vérité est nécessairement une, et que si la Philosophie est parvenue à l'établir par raisons démonstratives, la Théologie doit se modifier, se transformer jusqu'à ce qu'elle se puisse adapter aux enseignements de la Physique et de la Métaphysique ?

Aux Frères qui ne pouvaient manquer de lui poser semblables questions, Albert ne donne aucune réponse. Mais il prêche d'exemple. A plusieurs reprises, nous l'avons entendu gourmander les théologiens dont les doctrines ne s'accordaient pas avec la théorie néo-platonicienne de la procession des êtres ; il pense assurément que la Théologie a fait fausse route toutes les fois qu'elle a rencontré des conclusions contraires à celles de la Philosophie ; elle doit alors, à son gré, rebrousser chemin et chercher une nouvelle voie qui l'amène à se rencontrer avec le Péripatétisme.

III

LA PHILOSOPHIE D'ALBERT LE GRAND. — LA CRÉATION DU MONDE

Albert n'était pas arrivé de prime abord à concevoir de la sorte les rapports de la Philosophie et de la Théologie ; avant qu'il prît possession de la Théologie au nom du Péripatétisme, il avait fallu que le Péripatétisme s'emparât de lui ; quand il composait sa *Physique*, il n'était point encore entièrement assujetti à la Philosophie d'Aristote et de ses successeurs ; nous en avons l'assurance par ce que le huitième livre de cet ouvrage dit de l'éternité du Monde.

Nous ne trouvons pas, en cette partie de la *Physique*, l'indication précise des auteurs dont Albert s'est inspiré. « Dans la Philosophie première, nous dit-il [1], nous traiterons de nouveau, en grand détail, de toutes ces questions ; nous indiquerons alors les noms des auteurs qui ont écrit toutes ces choses ; si nous avons omis ici de les donner, c'est afin que l'exposé de la doctrine en fût plus aisé. » Il nous est facile de suppléer à ce silence et de nommer celui dont la pensée a dirigé toute la discussion du Frère Prêcheur ; nous reconnaissons sans peine, en effet, dans cette discussion, non seulement l'idée essentielle et les arguments principaux

1. ALBERTI MAGNI *Physica*, lib. VIII, tract. I, cap. XV.

de Moïse Maïmonide [1], mais jusqu'aux exemples dont le Philosophe juif avait usé pour rendre ses raisons plus accessibles.

En cette étude, comme en toutes celles qui composent son encyclopédie de Physique, Albert se pique, assurément, de suivre une méthode strictement philosophique. « Lorsque nous démontrerons que le mouvement n'a commencé en aucun temps passé et qu'il ne cessera en aucun temps futur, dit-il [2], nous procèderons exclusivement, qu'on ne l'oublie pas, par raisons de Physique ; ces raisons supposent que tout ce qui commence, commence par génération, et que tout ce qui finit, finit par corruption. En Physique, en effet, nous ne pouvons prouver que ce qui est soumis à des principes physiques. Si nous nous haussions jusqu'à parler de choses qui sont au-dessus de la Physique, nous ne pourrions plus être tenus pour physiciens, car nous n'avancerions plus, à partir de propositions connues par elles-mêmes ou déjà prouvées ; nous passerions plutôt, par un acte transcendant, à des choses que la raison ne peut comprendre, comme la création et l'opération par laquelle toutes choses ont pu être créées en même temps, et créées distinctes les unes des autres. Le physicien doit démontrer ce qu'il avance par les méthodes qui sont propres à la Science qu'il a l'intention de considérer, ou bien il doit se taire. »

« Nous considérerons donc, tout d'abord [3], d'une manière générale, ce qu'ont dit les philosophes qui nous ont précédé. » Nous rapporterons ce qu'ont dit « tous ces philosophes qui ont parlé de la nature en physiciens, *qui de natura naturaliter aliquid dixerunt.* » Ces opinions diverses, nous les passerons au crible d'une sévère critique, « car nous avons horreur [4] des raisonnements tenus par certaines gens qui se vantent d'avoir prouvé ce qu'ils n'ont prouvé d'aucune manière. »

Toutefois, en suivant la méthode propre à la Physique, Albert ne demeurera pas dans l'ignorance de ce qu'enseigne la Théologie ; avant d'admettre une conclusion de Philosophie, il se souciera de savoir si elle s'accorde avec les vérités révélées. « Nous admettons, dit-il [5], que toutes choses ont été créées simultanément ;

1. M. Joël s'est attaché à prouver l'influence que Moïse Maïmonide a exercée sur Albert le Grand en confrontant nombre de passages empruntés aux œuvres de celui-ci avec les textes correspondants de la traduction latine du *Guide des égarés*. [M. Joël, *Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*. Breslau, 1863 ; 2te Aufl., Breslau, 1876 (M. Joël, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, Bd. I ; Breslau, 1876)].

2. Alberti Magni *Op. laud.*, lib. VIII, tract. I, cap. I.

3. Alberti Magni *Op. laud.*, lib. VIII, tract. I, cap. II.

4. Alberti Magni *Op. laud.*, lib. VIII, tract. I, cap. XIII.

5. Alberti Magni *Op. laud.*, lib. VIII, tract. I, cap. VI.

nous admettrons que le temps a commencé avec le ciel et avec le mouvement du ciel ; que le mouvement de la matière des choses actives et passives, de celles qui peuvent s'engendrer et périr, a été produit par le mouvement du ciel. Cette opinion est affirmée d'un commun accord par beaucoup de Péripatéticiens et par un grand nombre de théologiens plus subtils que les autres, car elle est soutenable aussi bien par la Loi religieuse que par les enseignements de la Physique. »

Cette conclusion que la foi enseigne, Albert va donc construire un raisonnement de Physique qui la rende au moins vraisemblable : « Nous donnerons, dit-il [1], des raisons de Physique par lesquelles on verra que le Monde a été créé. » — « Nous montrerons [2] par des raisons vraisemblables que le Monde a été créé et qu'il n'a pas existé de toute éternité. »

Ce raisonnement, comment va-t-il s'y prendre pour le composer ? Il suivra pas à pas la voie tracée par Maïmonide.

Il exposera, d'abord, les arguments par lesquels les Péripatéticiens, c'est-à-dire Aristote, Avicenne, Al Gazâli, ont démontré que le mouvement, que le temps n'avaient pas pu commencer ; mais il y joindra cette remarque [3] : « Ces raisons prouvent seulement que le Monde n'a pas commencé par génération, et qu'il a existé aucun temps pendant lequel il n'y aurait point eu de mouvement ; cela est certainement vrai et nous l'avons précédemment accordé. »

Contre la création du Monde, les Péripatéticiens ont une autre objection [4] : « En tout ce qui se fait, la possibilité précède l'existence. » Ils en concluent que la Matière première n'a pu être engendrée.

Que la Matière première n'ait pu être engendrée, Albert y consent, mais non pas qu'elle n'ait pu être créée. « Ils affirment qu'en toute chose qui se fait, la possibilité précède l'être ; nous disons, nous, que c'est vrai seulement des choses qui se font par mouvement ou par changement physique ; mais pour les choses qui sont faites par une cause créatrice, l'être est produit en même temps que la possibilité, car la matière est produite en même temps que la forme....

» Ce qui a trompé les Péripatéticiens, c'est qu'ils ont voulu assimiler le commencement des principes de la nature au commencement des choses dont la nature est achevée, et cette assimilation

1. Alberti Magni *Op. laud.*, lib. VIII, tract. I, cap. I.
2. Alberti Magni *Op. laud.*, lib. VIII, tract. I, cap. IV.
3. Alberti Magni *Op. laud.*, lib. VIII, tract. I, cap. IV.
4. Alberti Magni *Op. laud.*, lib. VIII, tract. I, cap. XIV.

n'est point véritable. Les choses dont la nature est achevée sont engendrées ou détruites au sein de la matière ; avant d'être produites, elles sont dans la matière et elles y sont en puissance. Mais il n'en est pas de même des principes de la nature, de la [première] forme, de la matière, du premier mobile, du mouvement par lequel ce premier mobile impose les mouvements et les changements physiques à la matière des choses qui s'engendrent et périssent ; ces principes-là, il n'est pas nécessaire qu'ils aient commencé de la sorte ; mais, bien plutôt, leur commencement a consisté à être faits de rien....

» C'est de rien que la Cause première a fait la matière ; c'est de rien qu'elle a fait la première forme ; au moment même qu'elle a créé cette forme, elle l'a imprimée en la matière ; elle a fait de même le premier mobile et tout l'orbe céleste ; ce qu'elle a créé de rien, elle l'a produit avec toute la variété qui résidait en elle-même.

» De tout cela, nous avons donné précédemment une preuve probable ; et cela suffit bien en ce sujet où l'on n'apporte contre nous rien qui soit démontré. »

A défaut de preuves, on invoquera l'autorité d'Aristote. « On dira peut-être que nous n'avons pas compris Aristote et que nous sommes en désaccord avec ce qu'il a dit.... A cela, nous répondrons : Celui qui croit qu'Aristote était un dieu, celui-là doit croire aussi qu'Aristote ne s'est jamais trompé. Mais si nous croyons seulement qu'il était un homme, alors, sans aucun doute, il a pu se tromper tout comme nous. »

« Celui qui comprend bien Aristote » voit sans peine que ce philosophe n'a jamais prouvé l'éternité du Monde ni l'éternité du mouvement, mais qu'il les a simplement supposées. « S'il eût voulu prouver ces deux suppositions, il n'eût pas pu le faire ; il n'eût découvert aucune voie qui le conduisît à ce but. » Si l'on peut, en effet, raisonner sur la génération des choses qui ont une nature achevée, il est illusoire de vouloir raisonner sur l'apparition des principes mêmes de la nature. A l'appui de cette affirmation, Albert reproduit une comparaison dont Moïse Maïmonide avait usé dans le même but.

Les arguments des Péripatéticiens ne prouvent rien contre la création du Monde ; en peut-on construire qui concluent en faveur de cette création ?

Il en est, d'abord, qu'Albert, à l'imitation de Maïmonide, regarde comme sophistiques [1]. Le type en est celui-ci : Si le Monde exis-

1. Alberti Magni *Op. laud.*, lib. VIII, tract. I, cap. XII.

tait de toute éternité, le nombre des révolutions déjà faites par le ciel serait actuellement infini, contrairement à l'axiome péripatéticien qui nie la possibilité du nombre infini actuel. A cet argument, Maïmonide et Albert ripostent que les révolutions passées ne sont pas choses actuellement existantes, en sorte que cette multitude infinie n'est point un nombre infini actuel.

Pour parer à cette riposte, l'argument avait pris une autre forme. Si le Monde existait de toute éternité, les âmes immortelles des hommes déjà morts formeraient un nombre infini actuel. Maïmonide n'accordait pas cette conclusion car il croyait, avec Ibn Bàdja, que toutes les âmes humaines, délivrées de leurs corps, se réunissaient en une âme unique. Albert n'admet pas cette doctrine ; il ne peut donc profiter de l'échappatoire qu'elle offrait au Rabbin. Aussi est-il obligé de reconnaître que cet argument « est très solide et très fort ; mais il réclame une démonstration préalable, à savoir que l'âme subsiste après la mort et, si elle subsiste, que les diverses âmes demeurent numériquement distinctes, car cela a été nié par certains philosophes.... C'est une question que nous étudierons avec attention au livre *De l'âme*. Jusqu'alors, nous suspendrons notre jugement. »

Venons donc à des preuves qui aient plus de valeur.

« En voici une [1] par laquelle on peut montrer que Dieu a nécessairement produit quelque chose de rien.

» La première forme existe de quelque manière en la matière, d'existence potentielle ou d'existence actuelle ; ou bien elle y a été produite par quelque cause efficiente, ou bien elle s'y est produite elle-même. Mais il est certain qu'elle ne s'y est pas produite elle-même ; en effet, si elle n'avait eu aucun besoin de cause efficiente, la seconde n'en aurait pas eu besoin davantage.... La première forme, d'ailleurs, n'a pu être tirée de la matière, car, si elle était tirée de la matière, il faudrait que son ébauche *(inchoatio)* résidât en la matière ; mais son ébauche serait quelque chose de formel ; avant la première forme, donc, il existerait quelque chose de formel, ce qui est impossible. Il est, dès lors, certain que rien n'a précédé la première forme, de quoi cette première forme eût pu être faite ; il faut qu'elle ait été tirée du néant par un acte de la Cause première.

» Il est maintenant assuré que le premier Principe opère en créant de rien ; cette opération dépend de sa puissance ; si donc la production des premiers êtres créés réclamait une matière sous-jacente, ce serait un amoindrissement du pouvoir du premier Principe ;

1. Alberti magni *Op. laud.*, lib. VIII, tract. I, cap. IV.

partant, il faut que la matière première ait été faite par la Cause première. »

Albert ajoute, il est vrai : « Ce n'est point là une discussion de Physique ; mais nous l'avons introduite afin de rejeter l'erreur de ceux qui prétendent que le Monde a existé de toute éternité et qu'il n'a pas été créé. » Plus loin [1], même, il révoque en doute la valeur de ce raisonnement ; la Cause première, en effet, ne peut faire ce qui serait absurde ; elle ne peut faire coexister deux contradictoires ; si donc la création de la matière première à partir de rien était une impossibilité logique, le premier Principe ne réaliserait pas cette création.

Le docte Frère Prêcheur va donc chercher, en faveur de la création du Monde, quelque preuve plus solide, et c'est Maïmonide qui va lui en fournir le modèle ; le *Guide des Égarés* d'ailleurs, était ici l'écho de la *Destruction des philosophies* composée par Al Gazâli.

Albert part de ce principe [2] : « Si une chose composée est déterminée et achevée par une forme, il faut que ce qui détermine et achève cette chose à l'aide de la forme ait son existence hors de cette chose. » Or, nous voyons que tous les cieux, toutes les étoiles, tous les corps sont composés de matière et de forme ; toutes ces choses sont achevées et déterminées par une forme. « Il est donc nécessaire que ce qui les détermine au moins en leur nature existe avant elles et hors d'elles. »

« Dira-t-on que la diversité de la matière est la cause de la diversité de la forme » qui détermine la nature de chacune de ces choses ? Il en résulterait plusieurs conséquences inadmissibles. En voici une : « Si la diversité de la matière était la cause de la diversité de la forme, il faudrait qu'il existât quelque autre cause de la diversité de la matière ; il faudrait que cette cause fût antérieure à la matière même des cieux, car ce qui produit en quelque chose une diversité de nature doit être antérieur à ce en quoi cette diversité se trouve produite.

» Cette cause, à son tour, ou bien elle serait une seule chose, ou bien elle serait affectée de diversité.

» Si elle était une seule chose, se comportant toujours de même manière, elle ne pourrait, hors d'elle, produire la diversité ; en effet, une proposition évidente d'elle-même, qu'Aristote et tous les Péripatéticiens s'accordent à affirmer, dit ceci : D'une cause unique et simple ne peut résulter qu'un effet unique et simple.

1. Alberti magni *Op. laud.*, lib. VIII, tract. I, cap. XIII.
2. Albert le Grand, *loc. cit.*

» Il est donc absurde, au moins pour les cieux et les corps célestes, que la diversité de la forme provienne de la diversité de la matière....

» La seule chose qui nous reste à dire est, dès lors, celle-ci : Le corps [céleste,] composé de matière et de forme, a été produit par un Être qui est sa propre cause ; il a été produit avec toute la diversité que nous voyons en lui....

» Cela prouvé, je demande si la cause qui l'a fait lui a donné l'être par nature et nécessité, comme le feu engendre la chaleur,... ou bien s'il l'a produit par science, volonté et choix ?

» Dira-t-on que ce corps a été produit par nature et d'une manière nécessaire ? Mais cette nature, c'est la forme même de l'agent ; et comme cette forme est unique, elle ne produira, comme on l'a déjà prouvé, qu'un effet unique. Or, dans l'orbe des cieux, nous constatons une grande diversité.

» Si l'on admet, au contraire, que la totalité des corps a été amenée à l'existence par choix et volonté, alors, il sera possible qu'elle ait été produite avec grande diversité ; car nous avons admis cette proposition qui a été précédemment démontrée : L'être qui agit par liberté est libre de produire des actions diverses. La diversité que nous remarquons dans l'orbe des cieux n'aura pas alors d'autre cause que la Sagesse [suprême] qui a préordonné et préconstitué cette diversité selon une raison idéale.

» La Cause première.... a produit la matière et la forme de tous ces corps ; elle ne les a pas produites d'une autre matière qui serait antérieure à la matière du Monde, ni d'une autre forme, ni d'un autre composé, car cela irait à l'infini.... Elle les a donc produites de rien, et c'est cela que nous nommons création. Ainsi l'orbe céleste a été créé à partir du néant ; pour la même raison, toutes les autres choses et, en particulier, la Matière première ont été tirées du néant. »

A cela, Albert ajoute que Dieu est éternel et le Monde temporel. « Or l'éternité précède le temps comme la cause précède l'effet ; Dieu précède donc le Monde de toute éternité ; et c'est ce que nous voulions démontrer....

» Il est prouvé de la sorte que le Monde a été créé et que, pendant une durée éternelle, Dieu a précédé le Monde. Voilà donc la raison que nous avions de tenir notre opinion. Si nous n'avions pas eu une si forte raison, nous n'aurions, en cette matière, émis aucune opinion ; car, en Philosophie, il est vil et honteux d'émettre une opinion sans raison. Mais il nous semble que la raison que nous venons d'exposer est meilleure que toutes les raisons d'Aris-

tote. Nous ne disons pas, toutefois, qu'elle soit démonstrative, et même, nous ne croyons pas que l'on puisse démontrer ni l'un ni l'autre parti. » Nous reconnaissons ici la prudente réserve de Maïmonide.

« Pour qu'il ne reste aucun scrupule en notre opinion, nous voulons encore [1] qu'il soit fait mention de celle qu'admet la secte des Péripatéticiens au sujet du commencement du Monde, puis, en comparant notre opinion à ce qu'ils disent, nous voulons montrer la prééminence de notre opinion.

» Les Péripatéticiens, en effet, et Aristote lui-même ont bien vu que le Monde procède sûrement de la Cause première par intelligence et volonté ; mais ils ont prétendu qu'il en procédait d'une manière nécessaire. Ils ont dit, en effet, comme chose évidente, que d'un Principe unique, ne pouvait émaner qu'un effet unique.... » Albert résume brièvement la théorie selon laquelle Avicenne et Al Gazâli font dériver le Monde de la Cause première ; puis il ajoute : « Je demande si la procession qui vient d'être décrite produit, en la matière, la diversité que nous y constatons ; il semble bien que non ; car les Intelligences premières dont, selon leurs dires, procèdent les orbes célestes, et par lesquelles ils sont créés, n'agissent que par leur opération intellectuelle ; or cette opération-là ne peut mettre de diversité dans les corps, à moins que l'Intelligence n'agisse comme elle veut et par choix. Cela nous ramène à ce que nous disions, savoir, que, de la Cause première, le Monde procède par choix et par volonté.

» Nos opinions diffèrent donc seulement en ceci : Les Péripatéticiens prétendent que les cieux émanent [d'une manière nécessaire] de la Cause première, par l'intermédiaire des Intelligences qui occupent le premier rang dans l'ordre des êtres. Nous disons, au contraire, qu'ils émanent directement *(absolute)* de la Cause première, par suite du choix de sa Volonté. Aucune de ces deux opinions ne saurait être démontrée ; on la peut seulement appuyer de raisons probables. »

Reprenons maintenant la *Métaphysique* ou le *Livre des causes* ; relisons ces vives critiques [2] contre les gens qui mélangent la Théologie avec la Philosophie et qui, de la diversité constatée en ce Monde, croient pouvoir tirer cette conclusion absurde : Le Monde résulte d'un choix libre de la Volonté divine. Nous constaterons alors, non sans stupeur, que l'homme auquel l'auteur de la *Métaphysique* et du *Livre des causes* adresse ces sévères repro-

1. Alberti Magni *Op. laud.*, lib. VIII, tract. I, cap. XV.
2. *Vide supra*, pp. 429-430.

ches, c'est peut-être Maïmonide ou Alexandre de Hales, mais c'est aussi et surtout l'auteur même de la *Physique*. La violence de ces reproches ne doit plus nous surprendre ; nous entendons le *mea culpa* d'un converti.

Sous le même froc de Frère Prêcheur, deux Albert se sont succédés.

L'Albert qui entreprenait l'exposé de la Philosophie d'Aristote et qui rédigeait la *Physique*, était tout imbu encore des enseignements de la Théologie alors classique, de celle qui pouvait revendiquer Saint Augustin comme son principal inspirateur. Il entendait bien ne pas sacrifier les enseignements de cette Théologie aux doctrines physiques et métaphysiques des Grecs et des Arabes. Faire le départ de ce qu'on pouvait accepter de cette Science profane et de ce qu'il fallait garder de la Science sacrée, c'était, assurément, œuvre délicate ; mais en l'art de l'accomplir, Albert avait découvert un maître, Moïse Maïmonide ; la prudente critique du docte Rabbin avait permis au Frère Prêcheur de soustraire aux prises du Péripatétisme les propositions essentielles de l'Augustinisme.

L'étude patiente et prolongée des doctrines gréco-arabes convertit peu à peu l'auteur de la *Physique*, et l'on vit apparaître alors un second Albert, l'Albert de la *Métaphysique* et du *Livre des Causes*. Pour celui-ci, les propositions augustiniennes que le premier Albert avait, en sa *Physique*, soigneusement sauvegardées devenaient autant d'affirmations absurdes en Philosophie ; les raisons que le premier Albert avait invoquées en faveur de ces propositions, et qu'il trouvait « très solides et très fortes, » le second Albert les déclarait arguments théologiques qu'il est interdit d'invoquer dans une discussion de Philosophie. Pour ce néophyte, la Philosophie consistait tout entière en l'exposé des opinions péripatéticiennes ; ces opinions, il déclarait bien haut qu'il n'en affirmait pas la vérité, mais il les présentait de telle sorte que sa déclaration s'en trouvât démentie.

Vraiment, le Péripatétisme avait conquis la raison d'Albert, comme il allait, avec l'aide d'Albert, conquérir une bonne partie de la Scolastique latine.

IV

LA PHILOSOPHIE D'ALBERT LE GRAND *(suite)*. — LES PROCESSIONS CÉLESTES

C'est au second Albert, c'est à celui qu'a pleinement ravi la Philosophie des Grecs et des Arabes, que nous allons maintenant nous

adresser ; nous allons lui demander comment les orbes des cieux et leurs moteurs ont émané de la Cause première. Dans sa *Métaphysique*, il nous répondra d'une manière détaillée ; un court chapitre du *Liber de causis* [1] viendra simplement confirmer sa réponse.

Parmi ceux qu'Albert nomme les Péripatéticiens, diverses théories ont cours au sujet des moteurs célestes ; l'une est celle qu'Aristote a proposée au XI[e] livre de la *Métaphysique* et qu'Averroès a présentée, au traité *De substantia orbis*, sous une forme très rigoureuse ; l'autre est celle qu'Al Fârâbi, Avicenne, Al Gazâli se sont complus à développer ; sans adopter pleinement ni l'un ni l'autre de ces deux systèmes, Albert empruntera, tantôt à l'un et tantôt à l'autre, les diverses parties de la doctrine que nous lui entendrons exposer.

Entre la théorie péripatéticienne et la théorie néo-platonicienne, la première différence essentielle était celle-ci : A chaque orbe, Aristote donnait simplement une Intelligence motrice, immobile et séparée de tout corps ; inspirés par des *Commentaires à la Métaphysique* faussement attribués à Alexandre d'Aphrodisias, Al Fârâbi, Avicenne, Al Gazâli, douaient chacun des cieux d'une Intelligence séparée et d'une Ame unie à l'orbe.

Albert connaît ces divergences. « Tous les Péripatéticiens, dit-il [2], affirment que les orbes célestes possèdent des Ames » ; mais cette affirmation, ils l'entendent de trois manières.

Suivant une première opinion, l'orbe n'a point d'Intelligence distincte de l'Ame, et cette Ame est, comme celle des êtres vivants, douée d'imagination et de volonté. « C'est une ancienne supposition qu'ont admise beaucoup de grands philosophes..... ce fut celle de Platon, comme on le voit en ses écrits. » Albert ajoute : « Avicenne semble suivre cette opinion. » Mieux renseigné, au *Livre des causes*, il met [3] Avicenne « avec Algazel *insecutor ejus*, avec Al Fârâbi qui les a tous deux précédés, et, parmi les Grecs, avec Alexandre et Porphyre. »

« D'autres philosophes, qui furent postérieurs aux premiers, poursuit Albert [4], ont dit aussi que les cercles célestes possédaient des Ames ; mais outre les Ames, il existe, à leur avis, des Intelligences séparées et actives qui président à ces Ames ; conformément au langage vulgaire, il donnent à ces Ames le nom d'Anges.

1. Alberti Magni *Liber de causis et de processu universitatis a Causa prima*, lib. I, tract. IV, cap. VII.
2. Alberti magni *Metaphysica*, lib. XI, tract. II, cap. X.
3. Alberti magni *Liber de causis*, lib. I, tract. IV, cap. VII.
4. Alberti magni *Metaphysica*, lib. XI, tract. II, cap. X.

En tous les autres points, ils sont d'accord avec l'opinion que nous avons précédemment indiquée....

» C'est cette opinion qu'ont choisie Al Gazâli et quelques autres philosophes arabes.... Il semble également qu'elle ait obtenu le consentement complet de ce philosophe juif qui se nomme Rabbi Moïse, et de cet autre juif qui, avant celui-ci, fut grand philosophe, et qu'on appelle Isaac.

» Enfin, quelques-uns des principaux Péripatéticiens ont tenu une voie intermédiaire entre les deux précédentes. Ils ont dit que les cieux possédaient des Ames ; ils n'ont pas admis l'existence d'Intelligences distinctes de ces Ames, mais ils ont dit que ces Ames-là n'avaient, des vertus de l'âme, qu'une raison universellement active et qu'un désir ou appétit. »

Dans ce langage, nous reconnaissons sans peine celui dont le *De substantia orbis* a usé pour présenter la théorie d'Aristote ; mais l'idée d'Averroès est, ici, bien étrangement défigurée, puisqu'on n'y admet l'existence d'aucune Intelligence séparée.

C'est ce troisième parti qui recueille l'assentiment d'Albert, et cet assentiment, il en donne une raison qui s'inspire encore d'Averroès : « Le philosophe ne doit rien imaginer ni affirmer qu'il ne puisse démontrer par raison. »

Ce principe : Il ne faut rien admettre dont la raison ne démontre l'existence, le conduit [1] à cette autre conclusion : Il est inutile d'admettre aucune Intelligence autre que celles qui meuvent les cieux.

Aristote, dont Averroès épouse, bien entendu, le sentiment, avait identifié l'Intelligence suprême avec le Moteur du premier mobile ; les Néo-platoniciens arabes n'avaient donné à la Cause première aucun orbe qu'elle dût mouvoir ; le premier mobile était mû, à leur avis, par la première des Intelligences créées, par le premier Causé. Pas plus qu'Averroès, Albert ne veut d'une Intelligence oisive et, partant, oiseuse, dont la Philosophie serait impuissante à justifier l'existence :

« Une substance séparée, qui ne serait pas rattachée à un mouvement et à un mobile, ne saurait exister selon la raison philosophique ; il ne peut, d'ailleurs, y avoir aucun mouvement avant le mouvement local. La raison ne peut donc affirmer que ceci : Le premier corps mû doit être immédiat à la première Substance motrice. Bien que l'Intelligence, en tant qu'elle est intelligence, paraisse avoir, avec la première Substance, plus de ressemblance

1. ALBERTI MAGNI *Metaphysica*, lib. XI, tract. II, cap. XVII.

qu'un corps n'en a, toutefois, l'Intelligence qui est relative au second mobile ne s'approche pas autant du premier Moteur que le premier Mobile, qui est en rapport avec la première Substance motrice. De même, bien que le premier Moteur soit un être simple, cependant, ce qui procède de lui n'est pas un être simple ; c'est un corps composé ; si ce second être, en effet, était absolument aussi simple que le premier Moteur, il ne s'en distinguerait pas.

» Mais il est bien vrai que c'est un corps unique, qui est aussi voisin que possible de l'Acte premier et pur ; en ce corps, il n'est rien qui soit en puissance, sinon le lieu (*ubi*) ; et comme nous l'avons dit, le Moteur de ce corps, selon les Péripatéticiens, c'est la première Substance.... Il se peut bien qu'ils se soient trompés, mais c'est là ce qu'ils ont dit. »

Chemin faisant, Albert rencontre un des enseignements courants de la Théologie de son temps ; de ce verset : « *In principio, Deus creavit cælum et terram*, » les Pères avaient proposé une interprétation selon laquelle *cælum* désignait l'ensemble des créatures angéliques, et *terram* l'ensemble des corps, cieux et éléments ; notre néophyte du Péripatétisme ne perd pas cette occasion de rejeter hors de la Philosophie une semblable théorie : « Certains prétendent que Dieu a créé d'abord les anges, puis les orbes célestes ; mais cela ne peut se prouver d'une manière démonstrative. Dire cela, donc, c'est tenir un discours étranger à la Philosophie. Une telle affirmation, nous ne la discutons pas et nous ne pouvons pas la discuter, car nous rejetons les raisonnements de rhéteur (*rationes topicas*). »

Comment ces Ames des cieux sont-elles, à la fois, séparées des corps qu'elles meuvent et unies à ces corps ? C'est une question fort embarrassante, à laquelle Albert ne répond guère que par des comparaisons. « Ces substances, dit-il [1], sont séparées en ce sens qu'elles n'usent d'aucun corps pour accomplir leur opération essentielle, » qui est de se connaître elles-mêmes ; « mais elles sont unies à des corps, en ce qu'elles enveloppent les corps, les contiennent et les meuvent par l'action de leur propre mouvement et de leur propre vie ; elles les enveloppent dans l'ampleur de leur puissance, comme la lumière solaire enveloppe tout l'hémisphère éclairé de la terre..... L'âme d'un animal est infusée dans le corps ; elle en pénètre les divers membres, et, en chacun d'eux, les puissances qu'elle renferme sont réalisées de manière différente ; ainsi en est-il de la lumière du Soleil au sein des divers corps de

1. ALBERTI MAGNI *Metaphysica*, lib. XI, tract. II, cap. XIII.

l'hémisphère éclairé. L'Intelligence [céleste,] au contraire, ne pénètre pas à l'intérieur du corps, mais elle l'enveloppe de sa lumière ; cette lumière produit une action qui est le mouvement même du corps mû par cette Intelligence. »

De quelle nature est le lien qui unit la seconde Intelligence à la Cause première ? Pour nous le dire [1], Albert s'inspirera fortement d'Avicenne : « Cette seconde Intelligence est à la Cause première comme l'effet est à la cause. Lorsqu'il s'agit des choses qui ont matière, le rôle de la cause efficiente est de tirer la forme de la matière ; mais en ces êtres qui n'ont pas de matière, le rôle de la Cause première consiste à servir de support et de fondement à la cause seconde. Sans doute, les Péripatéticiens déclarent que l'Intelligence est la forme et le moteur du Ciel ; mais elle n'est pas tirée de ce Ciel comme d'une [matière où elle serait en] puissance, et cela parce que le Ciel n'est pas chose qui puisse être engendrée. Lors même, d'ailleurs, que le Ciel pourrait être engendré, l'Intelligence n'en serait pas tirée, car l'Intelligence n'est pas une forme ou substance qui existe dans une matière. C'est, bien plutôt, le corps qui est adapté à l'Intelligence ; il lui est adapté afin d'être l'instrument du mouvement qui est en elle, mais non point comme est adaptée à une substance une chose qui est nécessaire à l'existence de cette substance.

» L'Intelligence est donc produite à l'existence par la lumière de la Cause première, comme les lumières des planètes sont constituées par la lumière du Soleil. Cette lumière émanée de la Cause première s'adapte à elle-même un corps sur lequel elle puisse irradier les formes dont elle est pleine. »

Comment se fait cette adaptation de chacun des cieux à l'Intelligence qui le doit mouvoir ? Albert va nous le dire tout aussitôt ; dans l'explication qu'il nous en donnera, il sera facile de reconnaître l'influence exercée par la théorie bien connue d'Al Fârâbi, d'Avicenne, d'Al Gazâli, de Moïse Maïmonide ; mais nous ne pourrons pas n'y point soupçonner en même temps une autre influence, celle d'Avicébron. Voici les parties essentielles de l'enseignement du Frère Prêcheur [2].

« En tout ceci, il nous faut rappeler une doctrine au sujet de laquelle tous les Péripatéticiens s'accordent avec les Stoïciens et, surtout, avec les Platoniciens ; cette doctrine affirme que la Matière première n'a pas été appelée à l'existence par quelque cause génératrice ou motrice, mais qu'elle est perpétuelle.

1. ALBERTI MAGNI *Metaphysica*, lib. XI, tract. II, cap. XX.
2. ALBERT LE GRAND, loc. cit.

» Les Péripatéticiens ajoutaient que le premier Moteur peut être considéré de deux manières. Il peut être considéré en lui-même et, de la sorte, il est lumière et intelligence active, encore qu'il soit au dessus de toute lumière et de toute intelligence. Il peut aussi être considéré comme cause ; de ce côté-là, on dit par métaphore qu'il touche la Matière et, en quelque façon, qu'il s'incorpore. Ainsi l'intelligence de l'artiste, considérée en elle-même, est lumière ; mais en tant qu'il meut l'instrument, l'artiste y incorpore la forme et la lumière de l'art qui résident en lui.

» En tant donc que la Cause première, considérée en elle-même, est une lumière immense qui existe par soi et qui émet d'autres lumières, ce qui provient de cette Cause, c'est l'Intelligence qui, après cette Cause même, occupe le premier rang [parmi les Intelligences]. En tant que la Cause première touche la Matière, ce qui émane d'elle, c'est le premier Ciel qu'elle meut par sa forme active. En effet, considérée du premier point de vue, la Cause première est tout acte ; considérée du second point de vue, elle est une puissance active mêlée à la Matière.

» L'Intelligence qui occupe le premier rang après la Cause première peut, elle aussi, être considérée de ces deux points de vue. Considérée en elle-même, en tant qu'elle est lumière produite par la Cause première, elle émet un rayon de lumière intellectuelle ; à ce rayon, se joint l'irradiation de la Cause première ; ce qui se fait par cette double irradiation est plus déterminé, plus concret que ce qui provenait d'une seule lumière simple ; aussi ce qui résulte de cette lumière double, c'est une Intelligence de second ordre, celle qui vient au second rang après la Cause première.

» Du côté par où [l'Intelligence qui occupe le premier rang après la Cause première] touche la Matière, elle produit son propre Ciel ; car de ce côté-là, comme nous l'avons dit, elle est puissance.

» Ainsi sont causés toutes les Intelligences et tous les Orbes célestes. C'est de cette manière que la Nature a été produite, de l'avis des Péripatéticiens....

» La lumière de la Cause première est simple et pure ; aussi, lorsqu'elle touche la Matière, n'en est-elle pas obscurcie ; elle est victorieuse de la Matière et, par cette victoire, elle la détermine à produire le corps qui doit être son instrument, c'est-à-dire le premier Ciel.

» Lorsqu'elle rayonne ensuite afin de constituer l'Intelligence du premier ordre, ce rayonnement est produit par une action où il entre de la composition, l'action exercée par la Cause première sur le premier orbe ; voilà pourquoi ce qui est produit par l'irra-

diation de la Cause première est d'un ordre inférieur à cette Cause...

» C'est ainsi que les Intelligences et les orbes sont causés par la Cause première.

» On voit bien, en suivant cet ordre, comment la Cause première rayonne sur tout ce qui existe.

» L'orbe de la Cause première contient la Matière universelle. En même temps, à sa lumière se conjoint le rayon de l'Intelligence du second orbe ; en s'unissant à la lumière émanée de la Cause première, ce rayon inférieur détermine davantage cette lumière. Ce rayon déjà double se joint, à son tour, à un rayon inférieur et, par là, il se trouve plus étroitement déterminé. Il se fait ainsi une propagation descendante [de la lumière de la première Cause], propagation qui parvient enfin à la matière des choses susceptibles de génération ; là, par les qualités et les formes matérielles, cette lumière reçoit sa plus grande détermination.

» C'est donc ainsi, selon les Péripatéticiens, que les Intelligences et les Orbes ont passé à l'existence. On voit clairement par là que chaque Intelligence est individualisée par son orbe, et non par quoi que ce soit d'autre. »

Il serait difficile de particulariser en les nommant ces Péripatéticiens auxquels Albert attribue la curieuse théorie qu'on vient de lire et qui rappelle les théories de la lumière proposées par Robert Grosse-Teste et par le *Liber de Intelligentiis*. Mais la proposition qui la termine porte, bien visible, sa marque d'origine. C'est celle dont Ibn Bâdja, Ibn Tofaïl, Averroès, Maïmonide tiraient cette conclusion : Les âmes humaines, lorsqu'elles ont quitté le corps où elles résidaient, se résolvent en une âme unique. C'est le fondement de cette hérésie que Guillaume d'Auvergne voulait qu'on n'extirpât point seulement par des raisonnements philosophiques, mais par le glaive et la torture.

Devons-nous donc prêter à l'Évêque de Ratisbonne les funestes principes qui justifient une telle erreur ? La complaisance avec laquelle il vient de développer la théorie des Intelligences motrices des cieux serait bien faite pour nous donner à penser qu'il admet cette doctrine. Ne nous laissons pas aller, cependant, à une telle opinion. Albert nous a prévenu de ne jamais chercher, dans l'exposé qu'il donne des sentiments des philosophes, l'expression de son propre sentiment. Ce qu'il nous présente avec l'apparence d'une entière conviction, il ne le prend nullement à son compte. C'est seulement lorsqu'il discourra de Théologie qu'il nous avouera ce qu'il croit vrai.

Demandons donc maintenant aux écrits théologiques de notre auteur ce qu'il faut penser des moteurs des cieux.

Quelle réponse notre demande va-t-elle recevoir ? Albert va-t-il garder les traits essentiels de la théorie péripatéticienne et néo-platonicienne ? Se contentera-t-il de la teinter de Christianisme en donnant aux Intelligences célestes le non d'anges ? Ainsi faisaient Avicenne, Al Gazâli et Maïmonide, afin de rendre cette théorie acceptable aux Musulmans et aux Juifs ; ainsi fera Saint Thomas d'Aquin, mû par le désir de la faire recevoir des Chrétiens. Ce n'est pas de cette façon qu'agira l'Évêque de Ratisbonne ; il ne se contentera pas d'un tel palliatif ; très clairement, il marquera ce qu'il y a d'hétérodoxe, d'incompatible avec le dogme chrétien dans la théorie péripatéticienne et néo-platonicienne des intelligences célestes ; très formellement, de cette théorie, il rejettera tout.

Lisons son écrit sur les *Sentences*.

Nous y trouvons cette question [1] : « Le ciel se meut-il, et le principe de son mouvement est-il le même selon les philosophes et selon les théologiens ? »

Voici la réponse :

« Parmi les Arabes, tous les philosophes ont dit et prouvé de multiple façon que le ciel est mû par une âme qui lui est conjointe ; c'est là ce que disent Aristote, Avicenne, Averroès, Algazel, Al Fârâbi, le Maure Albumasar et Rabbi Moïse. Ils disent tous que le ciel a trois moteurs, savoir : La Cause première, objet du désir de la première Intelligence ; puis la première Intelligence qui est pleine de formes susceptibles de se développer par le mouvement de son orbe ; mais comme l'Intelligence est simple. elle ne saurait tendre à tel ou tel mouvement particulier en telle ou telle situation ; il y a donc un troisième moteur conjoint au ciel ; au dire de ces philosophes, c'est une âme. Quant à la nature du ciel, elle est une simple disposition au mouvement, car le ciel est naturellement mû en cercle ; en lui, il n'y a pas une composition qui contrarie ce mouvement.... Ils s'accordent donc tous en ceci, que la force du premier moteur opère en tous les moteurs inférieurs, que la force du second moteur opère, à son tour, en ceux qui son au dessous de lui, et que cette descente se poursuit.

» Mais que tout cela ne soit qu'une maudite erreur *(error maledictus)*, cela se voit clairement par cette parole de Saint Jean Damascène, qui dit, au Chapitre VI de son second livre : « Que nul

1. Alberti Magni *Scriptum in secundum librum Sententiarum*, dist. XIV, art. VI : Utrum cælum moveatur, et an sit idem principium motus cæli secundum philosophos et theologos.

» n'aille attribuer une âme aux cieux et aux astres, car ils sont » inanimés et insensibles. »

» Je crois donc plus vrai de dire que les cieux se meuvent seulement par l'ordre et la volonté de Dieu. Les susdites raisons prouvent simplement qu'ils sont mûs par une nature qui est une forme motrice corporelle. C'est, d'ailleurs, ce que disent certains philosophes, et aussi les astronomes comme Ptolémée, Albatégni, Albumasar, Géber et nombre d'autres....

» Nous avons discuté cette question ailleurs [1], et avec de plus grands développements ; nous avons suivi, alors, les dires de certains maîtres en Théologie qui ont voulu ramener les opinions des physiciens à [s'accorder avec] la Théologie ; nous avons dit que les anges sont au service de Dieu pour mouvoir les cieux et que ce sont eux qui ont, des philosophes, reçu le nom d'âmes ; mais on ne formule pas de cette façon une affirmation aussi sûre que celle-ci : Les cieux sont mûs par la seule volonté de Dieu, jointe à leur nature propre qui n'a rien de contraire au mouvement. »

Les palliatifs par lesquels les théologiens auxquels Albert fait allusion tentaient de concilier le Péripatétisme avec le dogme, semblent lui inspirer une véritable indignation.

Il cite [2], par exemple, cet argument dont certains usaient pour prouver l'existence des anges :

« Tout ce qui est en mouvement est mû par quelque moteur ; le ciel est en mouvement ; donc il est mû par un moteur ; d'ailleurs, comme le ciel est incorruptible par nature, il faut qu'il soit mû par une substance incorruptible séparée de la matière ; c'est cette substance que certains appellent ange. »

« A cet argument, dit-il, il faut répondre que c'est une folie (*insania*). Pour nous, nous ne tomberons jamais en cette erreur de dire que les anges sont nécessaires au mouvement des cieux ; sans doute, nous ne nions pas que les anges les puissent mouvoir ; mais la raison de la création [des anges] et leur nombre ne dépendent pas des mouvements des cieux. »

Les partisans de la théorie qu'Albert malmène si fort ne se laissaient pas convaincre sans résistance ; Albert, disaient-ils, ne comprend rien à l'opinon des philosophes. Le célèbre Frère Prêcheur relève ce propos, et vertement [3].

« On dira peut-être que je ne comprends rien aux philosophes

1. C'est évidemment à sa *Métaphysique* qu'Albert fait ici allusion.
2. ALBERTI MAGNI *Op. laud.*, lib. II, dist. III, art. I : An angelus sit et habens ordinem in Universo.
3. ALBERTI MAGNI *Op. laud.*, lib. II, dist. III, art. III : An theologi vocant angelos illas substantias separatas quas philosophi vocant intelligentias.

lorsqu'ils parlent des intelligences. Il est vrai, répondrai-je, que je suis peu intelligent (*verum est me parum intelligere*). Mais que telle ne soit pas la pensée des philosophes lorsqu'ils parlent des intelligences, c'est chose au sujet de laquelle il n'y a, en moi, aucune incertitude. Et celui qui dit que les anges sont les intelligences, qu'ils sont mûs de mouvement local, qu'ils sont, de plus, les moteurs immédiats des cieux, et qu'ils ne les meuvent pas simplement comme l'objet désiré meut celui qui le désire, celui-là, c'est certain pour moi, n'a jamais su quelle était la nature des intelligences et n'a jamais compris ce que les philosophes disent des intelligences.

» Les philosophes admettent, en effet, qu'il y a une seule Intelligence qui soit l'Être nécessaire ; de sa splendeur et de sa puissance, qui ne lui font jamais défaut, cet Être nécessaire tire l'Intelligence du premier ordre ; de celle-là, émane le premier orbe et, en même temps que l'âme de cet orbe, l'Intelligence du second orbe ; de celle-ci, à son tour, sont issus le second orbe et l'Intelligence du troisième orbe ; et il en est ainsi jusqu'à l'Intelligence du dixième ordre qui, à titre d'objet désiré, meut la sphère des choses sujettes à l'action et à la passion ; celles ci sont tirées de la différence entre les lieux qui se trouvent sous l'orbe de la Lune. Ils disent que toute forme des choses qui s'engendrent et périssent et, en particulier, la forme de l'intelligence possible, est le resplendissement de cette dixième Intelligence. Or, toutes ces propositions, nous les regardons comme erronées si on les formule au sujet des anges. »

Dans ce débat sur les intelligences qui meuvent les cieux, il nous est donné de voir, d'une manière ample et manifeste, quelle est la méthode d'Albert le Grand.

Par une synthèse des doctrines qu'ont proposées les philosophes païens, musulmans et juifs, il compose une théorie qu'il présente avec autant de développement, avec autant de chaleur, que s'il la croyait pleinement conforme à la vérité. Seulement, au moment où son discours a convaincu notre raison et ravi notre assentiment, il nous surprend par la déclaration que ce discours n'exprime pas sa propre pensée ; que c'est un simple exposé des opinions des philosophes ; que le Maître chrétien nous dira, lorsqu'il traitera de Théologie, l'objet de sa véritable conviction. En effet, lorsqu'il enseigne à titre de théologien, il déclare faux et jette par dessus bord tout ce qu'il avait enseigné comme philosophe.

Une telle méthode n'était-elle pas singulièrement déconcertante pour la raison et troublante pour la foi ? Était-elle propre à ras-

seoir les intelligences que troublait le désaccord entre la doctrine de l'Église et l'enseignement des philosophes ? Était-elle capable de rassurer ceux qui sentaient leur foi en la vie future ébranlée par l'hérésie averroïste ?

V

LA PHILOSOPHIE D'ALBERT LE GRAND (*suite*). — LA THÉORIE DE L'AME HUMAINE

A l'égard de cette hérésie, quelle fut l'attitude d'Albert ?

Il ne cessa de s'en inquiéter et, contre elle, de multiplier les réfutations.

Elle le préoccupait, nous l'avons vu, dès le temps où il rédigeait sa *Physique* : il promettait alors de s'en occuper au traité *De l'Ame*, et il tint promesse, car une bonne partie du troisième livre, en son *De anima*, est consacrée à l'immortalité de l'âme, à la multiplicité des âmes après la mort.

Mais Albert ne se tint pas pour satisfait des solutions que le *De anima* avait données à ces questions, car il les retoucha et compléta à plusieurs reprises.

La théorie de l'intelligence humaine qu'il avait donnée au *De anima*, il l'exposa de nouveau, avec plus de précision et plus de détails, au second livre du *De intellectu et intelligibili*.

Comment cette théorie justifie l'immortalité de l'âme et la multiplicité des âmes après la mort, il l'avait dit au *De anima* ; il y revient au second traité de son *De natura et origine animæ*, traité qui a pour objet propre « l'état de l'âme non conjointe au corps, telle qu'elle est en elle-même lorsque le corps a été dissous par la mort. »

Cette théorie de l'âme qui a été édifiée au *De anima*, au *De intellectu et intelligibili*, au *De natura et origine animæ*, Albert en donne un aperçu d'ensemble au XI[e] livre de sa *Métaphysique*.

A la *Métaphysique* a fait suite le traité *De unitate intellectus contra Averroem*, qu'Albert a incorporé plus tard à sa *Somme théologique*.

Enfin, au *Liber de causis* se rencontre plus d'un chapitre qui a trait, au moins d'une manière indirecte, à l'individuation de l'âme humaine après la mort.

La multiplicité des attaques portées par Albert contre la théorie qui confond entre elles toutes les âmes humaines séparées de leurs corps montre assez qu'il regardait cette erreur comme difficile à vaincre. Il est permis de croire que la difficulté de triom-

pher de l'hérésie monopsychiste s'est manifestée à lui d'autant plus clairement qu'il la combattait depuis plus longtemps. Au *De natura et origine animæ*, après avoir exposé « l'erreur d'Averroès, d'Abubacer et d'Avempace, » il déclarait [1] : « C'est une erreur tout à fait absurde et mauvaise, qu'il est très facile de réfuter. *Est autem hic error omnino absurdus et pessimus et facile improbabilis.* » Or, un chapitre [2] du *De unitate intellectus contra Averroem* est consacré à examiner « la difficulté de la question dont on va disputer. » « Cette discussion est extrêmement difficile, dit Albert ; il n'y faut admettre que ceux qui ont été nourris en la Philosophie ; car, pour les autres, ce seront seulement des mots qu'ils pourront sans doute entendre, mais qu'ils ne seront pas capables de comprendre. » Que la discussion de l'erreur averroïste lui paraisse ardue, on le comprend sans peine, lorsqu'on l'entend énumérer [3] trente raisons qui concluent en faveur de cette erreur et qu'il lui faudra réfuter [4] une à une. Toutefois à l'encontre de ces trente arguments qui se sont portés forts pour l'hérésie monopsychiste, il peut, de son côté, faire avancer [5] un bataillon de trente-six raisons, toutes valables contre la même hérésie.

Quelque soit la difficulté de vaincre, Albert n'appellera pas à son secours l'aide que la Théologie lui pourrait fournir. Il combattra uniquement sur le terrain de ce qu'il appelle la Philosophie péripatéticienne. « Il nous faut voir par raisons et syllogismes ce qu'on doit admettre et soutenir [6]. Quelle que soit la doctrine voulue par notre Religion, nous la passerons sous silence, ne recevant rien qui n'admette une démonstration par syllogisme. »

Il poussera le scrupule en ce sens jusqu'à ne faire aucune allusion aux périls qu'offrirait, pour la foi chrétienne, une doctrine qui fondrait en une âme unique toutes les âmes des défunts. S'il combat cette doctrine, c'est simplement, semble-t-il, parce qu'elle est contraire à la saine Philosophie. « Il nous semble bon, dit-il au *De anima* [7], d'opposer des raisons fortes et démonstratives à ceux qui soutiennent cette doctrine, parce que nous croyons que c'est une folie et que beaucoup de grands philosophes ont eu cette hérésie en horreur. » « C'est une erreur exécrable *(pessimus)*, répète-t-il au traité *De natura animæ* [8], qui doit être évitée et reje-

1. Alberti magni *De natura et origine animæ*, tract. II, cap. IV.
2. Alberti magni *De unitate intellectus contra Averroem*, cap. III.
3. Alberti magni *Op. laud.*, cap. IV.
4. Alberti magni *Op. laud.*, cap. VII.
5. Alberti magni *Op. laud.*, cap. V.
6. Alberti magni *Op. laud.*, cap. I.
7. Alberti magni *De anima*, lib. III, tract. III, cap. XIV.
8. Alberti magni *De natura et origine animæ*, tract. II, cap. IX.

tée par tous ceux qui comprennent les raisonnements de la Philosophie. »

Contre cette erreur exécrable, l'argumentation philosophique d'Albert est particulièrement délicate et malaisée ; car, avec tous les Péripatéticiens, il accorde le postulat dont on a coutume de la déduire ; il admet que la matière est le seul principe d'individuation, que des êtres de même espèce ne sauraient se distinguer les uns des autres, si ce n'est par les portions différentes de matière qui leur sont assignées.

« La matière d'un être [1], c'est ce par quoi cet être est et paraît telle chose déterminée (*hoc aliquid*)....

» Nous disons : La matière est ce par quoi un être est telle chose déterminée, parce que c'est elle qui est le premier principe de l'individuation ; et l'être qu'elle individue apparaît comme un individu parce qu'elle tombe sous les sens, qu'elle est susceptible de recevoir les distinctions qui proviennent de la quantité et de la qualité sensibles.

» Les deux caractères suivants appartiennent donc en propre à la matière : Elle accompagne tout ce qui est telle chose déterminée, car c'est elle qui est le principe qui confère à cette chose son individualité. Elle accompagne tout ce qui se montre comme une chose déterminée, car c'est elle qui, dans les substances soumises aux sens, est déterminée par la quantité et par la qualité sensibles.

» Ni l'un ni l'autre de ces caractères ne se rencontre en la forme. S'ils se rencontrent tous deux dans une substance composée de matière et de forme, ils s'y trouvent à cause de la matière. »

D'ailleurs, pour la Philosophie péripatéticienne, il n'y a point de matière là où il n'y a point de corps. « Dans les choses [2] qui sont séparées [de tout corps], il n'y a absolument aucune matière. » Les âmes, donc, ne pourront être individuellement distinctes les unes des autres qu'en raison des corps différents auxquels elles sont associées ; après avoir décrit la formation des âmes et des corps des Cieux, Albert a eu soin d'attirer notre attention sur cette proposition [3] : « On voit clairement par là comment chaque Intelligence est individualisée par son orbe, et par son orbe seulement. »

Ces principes accordés, il semble que l'unité de l'âme humaine séparée des corps qui l'individualisaient en découle nécessaire-

1. Alberti magni *Metaphysica*, lib. XI, tract. I, cap. VII.
2. Albert le Grand, loc. cit.
3. Alberti magni *Op. laud.*, lib XI, tract. II, cap. XX.

ment. « Certains philosophes, dit Albert [1], ont reconnu que l'âme était substantiellement distincte du corps ; il ont déclaré, en outre, qu'elle n'était individualisée que par le corps et en vue du corps ; lors donc que le corps est détruit, il ne reste plus, de toutes les âmes, qu'une substance unique séparée de tout corps. »

Cet argument, Albert lui donne le premier rang [2] parmi les trente raisons que l'on peut faire valoir pour l'hérésie des Averroïstes ; « c'est, en effet, celle qui est leur principal appui. »

« La première Cause, disent-ils, opère par essence, [et non par choix ;] elle est donc identique en tous ses effets. » Les effets ne diffèrent les uns des autres que par la diversité de ce qui reçoit l'action de la première Cause. « Si donc on enlevait tout ce qui constitue la propriété par laquelle les effets se distinguent les uns des autres, il ne resterait rien que ce qui vient de la première Cause et de son acte essentiel.

» Or c'est de la sorte que l'Intelligence est cause des âmes qui se trouvent dans les corps. Lorsque cesse ce qui provenait des corps et les diversifiait, il ne reste rien que ce qui émane de la première lumière de l'Intelligence, et c'est nécessairement unique ; unique, donc, est ce qui reste de toutes les âmes. »

« L'Intelligence, disent-ils [3], se multiplie de la même manière que la lumière du Soleil se diversifie suivant la diversité des corps éclairés qu'elle pénètre et au travers desquels elle se transmet ; si l'on enlève ces corps éclairés, il ne reste plus que l'unique lumière du Soleil ; de même, après la mort des hommes, de toutes leurs intelligences, il ne reste plus qu'une intelligence unique, qui est perpétuelle et incorruptible. »

Albert a loyalement exposé les raisonnements de ses adversaires. Il est clair qu'ils sont logiquement construits ; *consequentia tenet*, comme on disait alors dans les écoles. S'il s'obstine à garder les deux principes dont nous l'avons entendu convenir avec tous les Péripatéticiens, on ne voit pas comment il échapperait aux conclusions d'Ibn Bâdja, d'Ibn Tofaïl et d'Averroès. De gré ou de force, ouvertement ou subrepticement, il faut qu'il renonce à l'un de ces deux principes ; qu'il cesse de refuser toute matière à l'âme séparée du corps ou qu'il ne mette plus le principe d'individuation dans la seule matière.

Le premier parti, celui qui accorde une matière intellectuelle à l'âme, même séparée du corps, c'est le parti d'Avicébron ; dans la

1. Alberti magni *De anima*, lib. III, tract. III, cap. XIV.
2. Alberti magni *De unitate intellectus contra Averroem*, cap. IV, prima via.
3. Alberti magni *De natura et origine animæ*, tract. II, cap. IV.

Scolastique latine, bon nombre de maîtres s'y étaient rangés ; Alexandre de Hales, Maître Roger Bacon l'avaient ouvertement adopté ; au temps même d'Albert, beaucoup de Frères Prêcheurs l'avait embrassé :

« Avicenne, lisons-nous au *De anima* [1], dit que l'âme a un principe d'individuation particulier, bien que nous n'en connaissions ni le nom ni la nature ; mais comme tout principe d'individuation est matière, il faut alors que ce principe d'individuation soit une matière incorporelle qui existe en l'âme ; c'est ce qu'admettent la plupart de nos compagnons »

Albert ne trouve pas qu'une telle opinion soit appuyée d'arguments philosophiques assez forts pour entraîner son adhésion : « Nous ne voulons pas, dit-il, contredire sur ce point à nos compagnons ; toutefois, nous regarderons comme probable l'opinion que nous avons exposée plus haut; celle-là, en effet, peut être prouvée par les propriétés de l'âme ; celle-ci, au contraire, n'est aucunement prouvée ; c'est, plutôt, une fiction de la raison. »

Cette fiction, il en parle en termes plus sévères au *De unitate intellectus contra Averroem* [2]. C'est elle qui empêche ceux qui ne sont pas philosophes de rien entendre aux discussions touchant l'unité de l'Intelligence. « Presque toute la troupe de ceux qui parlent de l'âme s'empresse d'en parler selon l'imagination que ces gens s'en sont faite ; ils imaginent, en effet, que l'âme est une subtance composée, semblable à une chose qui serait, en elle-même, composée de matière et de forme.... Mais jamais les philosophes n'ont parlé de l'âme en ces termes. »

Il y a plus; soutenir cette opinion d'Avicébron, c'est faire le jeu des Averroïstes ; il leur est facile de la réfuter, et cette réfutation devient un argument en faveur de leur doctrine ; Albert la met au nombre des raisons qu'ils peuvent invoquer : « Leur seizième raison, dit-il [3], consiste en la destruction de la réponse qu'on leur peut faire et que beaucoup leur donnent.

» Ces derniers disent, en effet, que l'intelligence de l'un diffère numériquement de l'intelligence de l'autre non pas par une matière dont elle serait tirée, mais par la matière en laquelle elle existe. Ils prétendent, en effet, que l'intelligence est composée à l'aide d'une matière ; cette matière est simplement déterminée par une forme subtantielle, qui est la première forme qui soit; cette forme, c'est l'intellectualité ; quant à cette matière, elle n'a aucune des

1. Alberti magni *De anima*, lib. III, tract. III, cap. XIV.
2. Alberti Magni *De unitate intellectus contra Averroem*, cap. III.
3. Alberti magni *De unitate intellectus contra Averroem*, cap IV, 16a via.

propriétés de la matière, sinon les deux caractères suivants : En premier lieu, elle peut servir de fondement à une forme ; en second lieu, elle peut subdiviser en êtres [individuellement distincts] la forme à laquelle elle sert de fondement. Voilà la réponse que donne Avicébron au livre intitulé *De forma et materia* ou encore *Fons vitæ*.

» Mais à cette réponse, [les Averroïstes] répliquent de la manière suivante : Selon la Philosophie tout entière, il est une chose bien évidente ; c'est que d'une matière et d'une chose qui est déjà individualisée *(hoc aliquid)*, ne saurait se former un être unique. Si donc l'âme raisonnable est déjà, de la sorte, par composition d'une matière avec une forme, un individu *(hoc aliquid)*, elle ne pourra, avec le corps, constituer une chose qui soit douée d'unité substantielle. En sa substance, l'homme ne serait pas un, ce qui est faux. »

Il faut donc accorder [1] aux Averroïstes qu' « Avicébron a mal dit lorsqu'il a prétendu que l'intelligence avait pour fondement une matière. »

Au Rabbin de Malaga, Albert refuse que l'âme séparée du corps ait néanmoins une matière ; mais il n'accorde pas non plus à Avempace, à Abubacer et à Averroès que toutes les âmes séparées confluent en une substance unique ; il lui faut donc admettre, contrairement à l'un des dogmes essentiels du Péripatétisme, à l'un de ceux qu'il a le plus souvent et le plus formellement invoqués, que le principe capable d'individualiser les âmes séparées est autre chose qu'une matière ; c'est ce qu'il va faire [2].

« Avicébron a mal dit quand il a prétendu que l'intelligence avait pour fondement une matière, car.... il a été expressément prouvé que ce n'est pas une matière ; ce fondement, cependant, c'est quelque chose qui appartient au genre de la substance ; comme ce n'est pas ce qui, dans la nature de l'intelligence, joue le rôle d'agent, il faut que ce soit ce qui, à cette nature, sert de fondement et de soutien ; si cette substance n'existait pas, la nature intellectuelle ne se rencontrerait pas dans les substances séparées..... Comme, d'ailleurs, ce fondement n'est pas une matière, il n'empêche pas que le composé dans lequel il se trouve ne puisse, avec un corps, former quelque chose qui soit doué d'unité. »

Ce fondement, ce support qui, sans être matière, est principe d'individuation, il se trouve, Albert vient de le déclarer, même au

1. Alberti magni *Op. laud.*, cap. VII, ad 16m.
2. Albert le Grand, loc. cit.

sein des substances intellectuelles séparées ; voyons de quelle manière il s'y peut rencontrer.

L'axiome qui nous permettra de l'y trouver est celui-ci [1] : « En toute nature où il y a un principe actif *(agens)*, il y a aussi un principe passif *(patiens)*, en sorte qu'au sein même de l'âme, ces deux principes différents doivent exister. »

Cet axiome, Albert le développe en un chapitre de son traité *De causis et processu universitatis a causa prima* [2].

Toute intelligence, toute âme, toute nature qui exerce une action, qui opère, doit être une intelligence, une âme, une nature individualisée ; elle doit être *hoc aliquid*. Or, dire : Cette âme-ci, c'est, sous la nature commune de l'âme, mettre un support, une *hypostasis* qui lui confère l'individualité. Donc, toute intelligence active, toute âme active est, en même temps, support, fondement, hypostase. Ce fondement, c'est ce par quoi elle est passive, en même temps qu'elle est active par sa forme.

Dans un être soumis à la génération et à la corruption, le principe passif qui supporte la forme et qui l'individualise, qui en fait *hoc aliquid*, c'est la matière première, la *hyle*.

« Mais, dans les choses incorporelles, disent Aristote et Boëce, il n'y a pas de *hyle*. » Il y faut, cependant, trouver ce fondement qui aura, comme la *hyle*, la propriété de supporter la nature commune. « Ce qui fait subsister la commune nature et l'individualise *(determinat ad hoc aliquid)* a la propriété d'un principe matériel *(principium hyleale)* ; aussi beaucoup de philosophes lui donnent-ils le nom de *hyliathis* qui est dérivé du mot *hyle*. »

Ce mot : *hyliathis* se trouvait, en effet, employé, avec le sens qu'Albert lui donne, au *Livre des causes* extrait des écrits de Proclus ; pour exprimer que la Cause première était exclusivement active et nullement réceptrice, Proclus y déclarait [3] la Cause première dépourvue de *hyliathis*.

Cette proposition, d'ailleurs, Albert la concède à l'auteur néoplatonicien. La Cause première est un individu, elle est *hoc aliquid* ; il y a donc, en elle, le fondement qui individualise ; mais, à cause de la simplicité de la Cause première, ce principe est identique à son existence même ; elle n'est pas composée de *hyliathis* et de forme.

1. ALBERTI MAGNI *De anima* lib. III, tract. III, cap. XI.
2. ALBERTI MAGNI *De causis et processu universitatis a Causa prima* lib. II, tract. II, cap. XVIII.
3. *Liber de causis*. IX (*Opuscula* ARISTOTELIS *cum expositione* SANCTI THOMÆ, Venetiis, 1507 ; fol. 76. col. d.) — Voir : Troisième partie, Ch. I, § II : t. IV, p. 345.

Au dessous de la Cause première, tous les êtres individuels sont composés ; les uns, ceux qui ont corps, sont composés de matière et de forme ; les autres, ceux qui sont séparés de tout corps, sont composés de *hyliathis* et de forme.

Cette doctrine, Albert la résume en cette formule qu'il attribue à Boëce, bien que celui-ci, nous l'avons vu [1], ne l'ait jamais donnée : « Tout ce qui vient après le premier Principe est composé de ce qu'il est et de ce par quoi il est ; sinon, ce ne serait pas un individu. — *Citra Primum quicquid est, est ex quo est et quod est ; aliter enim non esset hoc aliquid.* »

Nous l'avons déjà dit ; c'est la pensée d'Avicenne et d'Al Gazâli que nous reconnaissons dans cette formule et dans les développements dont Albert l'entoure. Considérée par rapport à son principe, une intelligence se montre semblable à ce principe ; c'est par ce côté qu'elle est nécessaire, qu'elle est acte, qu'on la peut nommer forme ; considérée en elle-même, elle est simplement possible, elle offre des analogies avec la matière, elle peut être dite douée de *hyliathis*.

Alexandre de Hales nous avait avertis [2] que certains se refusaient à reconnaître, en l'âme humaine, une matière et une forme ; qu'ils y admettaient seulement cette composition : ce qu'elle est, ce par quoi elle est, *quod est*, *quo est*. Cette opinion est bien celle que soutient Albert le Grand.

Mais en admettant que la *hyliathis* joue le rôle de principe d'individuation pour les substances incorporelles, tout comme la matière ou *hyle* joue ce rôle pour les substances corporelles, il se met en dehors de l'enseignement authentique du Péripatétisme ; cependant, nous avons entendu avec quelle netteté, dans sa *Métaphysique*, il avait répété cet enseignement ; avec quelle force il avait affirmé qu'aucune individuation ne peut jamais provenir que de la matière ; avec quelle précision il avait déclaré que les âmes célestes elles-mêmes ne sont numériquement distinctes les unes des autres que par les orbes qu'elles meuvent. Cet enseignement péripatéticien, le désir d'échapper aux prises de l'hérésie averroïste l'a contraint de s'y soustraire. Pour ne pas accorder à Avicébron et à Alexandre de Hales l'existence d'une matière intellectuelle, il lui a fallu concéder à Guillaume d'Auvergne que le principe d'individuation n'était pas toujours la matière.

Il est vrai qu'à l'inconséquence dont il vient de se rendre coupable, il pourrait invoquer une excuse ; de cette inconséquence,

1. Voir : Troisième partie, Ch. IX, § II ; ce vol., pp. 286-287.
2. *Vide supra*, p. 329.

l'exemple ne lui a-t-il pas été donné par le plus rigoureux, par le plus intransigeant des Péripatéticiens, par le Commentateur Averroès? Après avoir, à l'exemple d'Aristote, soutenu en toutes circonstances que les Intelligences sont tout acte, sans aucun mélange de puissance, Ibn Rochd n'en est-il pas venu [1], sous l'évidente influence du *Livre des causes*, à mettre, même dans les Intelligences éternelles, quelque chose de potentiel, quelque chose qui, sans être une matière, soit analogue à une matière? N'a-t-il pas, dans la constitution de l'Intelligence humaine, attribué à l'*Intellectus possibilis* ce rôle analogue à celui d'une matière? Visiblement, donc, Albert a suivi le Commentateur. Il va maintenant pousser plus avant que lui et, du principe qu'Averroès a posé par inconséquence, tirer le corollaire qu'il contient.

Où donc Albert va-t-il, dans l'âme humaine, trouver le fondement, le *suppositum*, la *hyliathis* qui doit, à cette âme, assurer l'existence individuelle, alors même qu'elle aura quitté le corps? Comme Averroès, il va le découvrir en l'*Intellectus possibilis*.

Il faut, dans l'âme humaine [2], distinguer le principe actif qui est l'*intellectus agens*, et le principe passif, qui est l'*intellectus possibilis*.

L'intelligence active et l'intelligence en puissance sont, toutes deux, séparables du corps, mais à des degrés divers ; la première est plus aisément séparable que la seconde.

En entendant Albert déclarer que l'intelligence humaine est formée par l'union d'un principe actif, l'intelligence active, et d'un principe passif, l'intelligence en puissance, que ces principes sont tous deux séparables de la matière, nous croyons entendre l'enseignement de Thémistius. Ne nous y trompons pas, cependant ; entre les deux doctrines, il y a différence essentielle ; pour Thémistius, l'Intelligence en puissance est, comme l'Intelligence active, une en tous les hommes ; pour Albert, au contraire, l'intelligence en puissance est, à la façon d'une matière, principe d'individuation, de telle façon qu'en chaque homme, il y a une intelligence particulière ; celle-ci est formée par l'union d'une intelligence en puissance individuelle avec une intelligence active individualisée par l'intelligence en puissance. L'intelligence active et l'intelligence en puissance sont unies entre elles et cette union comporte trois

1. Voir : Troisième partie, Ch. III, § VI ; t. III, pp. 565-568.

1. ALBERTI MAGNI *De anima* lib. III, tract. III, cap. XI. — *De intellectu et intelligibili* lib. II. — *De natura et origine animæ*, tract. I, cap. VII. — *Metaphysica*, lib. XI, tract. I, cap. IX. — *De unitate intellectus contra Averroem*, cap. VI.

degrés. Dans la description de ces degrés, Albert subit évidemment l'inspiration d'Avicenne.

Le premier degré de cette union, c'est celui qu'exige la nature même de l'âme ; par cette première union, la moins intime et la moins complète, l'intelligence active n'est encore en l'âme qu'un certain pouvoir, qu'une certaine aptitude.

Par une union plus étroite, l'intelligence active meut l'âme d'une manière effective et la détermine à la spéculation rationnelle ; cette union constitue l'intelligence spéculative *(intellectus speculativus)* mieux nommée intelligence formelle *(intellectus formalis)*.

L'intelligence spéculative n'est pas encore la forme la plus parfaite de l'âme humaine ; par une union plus intime encore avec l'intelligence active, cette âme devient capable de contempler les choses divines ; elle est alors l'*intellectus adeptus*.

Cette union de l'intelligence active avec l'intelligence en puissance, Albert ne la peut expliquer que par des métaphores ; il la compare sans cesse à l'union de la lumière solaire avec un corps transparent que cette lumière compénètre et qu'elle éclaire en toutes ses parties.

Cette intelligence en puissance n'est pas matière [1] ; elle est seulement analogue à une matière *(ut materia quædam)* ; ainsi avait déjà dit Averroès.

« La puissance par laquelle cette intelligence peut devenir tous les intelligibles [2] n'est pas synonyme de la puissance de la matière, car celle-ci ne peut pas devenir toutes choses, tout en demeurant une et indivise ; elle ne le peut qu'en se subdivisant en individus multiples.... La meilleure comparaison dont on puisse user, [pour faire comprendre la nature de cette Intelligence en puissance,] est celle du lieu [3]. » « Elle est le lieu des espèces intelligibles comme le corps transparent est le lieu des couleurs [4] ; en ce corps, en effet, les couleurs ont cette existence spirituelle que la lumière leur confère. L'Intelligence active et l'Intelligence en puissance ont donc, l'une par rapport à l'autre, une relation analogue à celle qui existe entre une cause qui agit par essence et la matière ;

1. Alberti magni *De anima* lib. III, tract. III, cap. XI.
2. Alberti magni *De intellectu et intelligibili* lib. II, cap. IV.
3. Dans son commentaire à la *Métaphysique* d'Aristote, Averroès, reprenant sommairement la théorie précédemment exposée par le commentaire au Περὶ ψυχῆς, disait que l'Intelligence en acte était reçue par l'Intelligence en puissance « comme en un lieu et non comme en une matière. » (Averrois Cordubensis *Aristotelis libros Metaphysicæ commentarii ;* in Aristotelis lib. XII Averrois lib. XI, cap. II, comm. 17). Cette remarque, très juste dans la théorie d'Averroès, l'est beaucoup moins dans la théorie d'Albert le Grand.
4. Alberti magni *Metaphysica*, lib. XI, tract. I, cap. IX.

l'intelligence en puissance n'est pas tout à fait matière par rapport à l'intelligence active ; elle se comporte comme un lieu, comme se comporte un corps transparent à l'égard des couleurs ou la matière à l'égard de la lumière. »

Pour exprimer cette manière d'être qui n'est pas matière, *hyle*, mais qui, cependant, lui ressemble, Albert n'emploie pas encore le mot *hyliathis ;* il n'en usera qu'au *Liber de causis ;* mais l'idée que ce mot désignera est déjà formée dans son esprit. Il n'est pas douteux qu'en l'âme humaine, c'est l'intelligence en puissance qui représente la *hyliathis*, tandis que l'intelligence active est la forme. Si nous en doutions, d'ailleurs, un texte viendrait bientôt nous en donner la certitude. Nous savons qu'en toute substance séparée, la *hyliathis* est, au gré d'Albert, définie par ces mots : *quod est*, et la forme par ceux-ci : *ex quo est*. Or Albert écrit [1] :

« Nous déduisons l'existence de l'intelligence active et de l'intelligence en puissance des deux propositions suivantes :

» En premier lieu, toute nature intellectuelle qui, par elle-même, a possibilité et qui, de la Cause première, tient sa nécessité, peut se réfléchir sur elle-même.

» En second lieu, par cette réflexion, la lumière émanée de la Cause première pénètre la possibilité que cette substance tient d'elle-même. »

« Telle est, poursuivit Albert le Grand, la composition singulière que possède l'intelligence, composition différente de celle qui se résout en matière et forme. Et certainement, c'est là ce qu'a entendu Aristote en ce qu'il a dit de l'intelligence. C'est cette opinion-là, à l'exclusion de tout autre, qui est véritable. » Peut être est-il permis de penser qu'à la formation de cette théorie, Proclus et Avicenne ont eu plus de part qu'Aristote.

Si nous en poursuivons l'exposé, nous y reconnaîtrons une influence d'autre origine.

Entre l'intelligence purement en puissance et l'intelligence active, se trouve l'intelligence spéculative qui résulte de leur union. Le nom d'intelligence formelle qu'Albert lui donne également, montre qu'à l'égard de l'intelligence en puissance, elle se comporte comme une forme ; l'intelligence en puissance est donc le sujet, le support de deux principes formels, l'intelligence spéculative et l'intelligence active ; comment faut-il concevoir ses relations avec ces deux formes ?

« L'intelligence spéculative s'unit et s'adapte à l'intelligence en

1. ALBERTI MAGNI *De unitate intellectus contra Averroem* cap. VI.

puissance à la façon d'un instrument [1] ; d'autre part, elle se comporte à l'égard de l'intelligence active comme un principe moins formel qui reçoit son activité et sa vertu d'un principe plus formel. Lorsqu'en effet, deux choses sont comparées à une même troisième qui joue par rapport aux deux premières le rôle de matière, l'une de ces choses est forme d'une manière absolue ; l'autre joue le rôle d'instrument ; elle est moins parfaite ; aussi celle-ci a-t-elle par rapport à celle-là le rapport qu'aurait quelque principe matériel. Lors donc qu'à l'intelligence en puissance, on compare l'intelligence active aussi bien que l'intelligence spéculative, l'intelligence active est forme, d'une manière absolue, tandis que l'intelligence spéculative n'est pas absolument forme ; elle est instrument. »

Outre cette intelligence active « qui est une partie de l'âme et qui est la forme de l'âme humaine [2], » outre l'intelligence en puissance, outre l'intelligence spéculative qui résulte de l'union des deux premières, il nous faut considérer l'intellect absolument séparée (*Intellectus omnino separatus*).

» L'intellect absolument séparée [3], c'est l'intellect de l'Intelligence dont l'intelligence humaine est une sorte d'image. »

Cette Intelligence qui est, à l'égard de l'âme humaine, l'idée, le modèle dont l'âme est l'image (*ymago*), c'est assurément, dans la pensée d'Albert, une des Intelligences motrices des cieux ; pour en avoir la certitude, il suffit de poursuivre la citation que nous venons de commencer :

« Cette Intelligence enveloppe son mobile qui est une sphère ; l'intelligence [active] de l'homme est en elle comme des lumières inférieures sont contenues dans une lumière supérieure dont, par influence, elles reçoivent formes et mouvements ; cette influence productrice de formes et de mouvements coule sans interruption depuis la Cause première, depuis l'Intelligence qui meut la première sphère ; celle-ci exerce une influence universelle qui est lumière absolument pure et qui ne reçoit rien d'aucun autre être. »

Ailleurs [4], Albert nous montre comment de cette Intelligence première, qui est la forme du Monde, « descendent des formes qui deviennent d'autant plus matérielles et d'autant moins nobles qu'elles s'éloignent davantage » de leur Cause.

1. Alberti magni *De anima* lib. III, tract. III, cap. XI.
2. Alberti magni *Metaphysica*, lib. XI, tract. I, cap. IX.
3. Alberti magni *Metaphysica*, lib. XI, tract. I, cap. IX.
4. Alberti magni *De intellectu et intelligibili* lib. II, cap. II.

« Les plus subtils d'entre les Péripatéticiens ont distingué entre les formes du Monde et les formes de la Matière ; ils ont nommé formes matérielles celles qui donnent l'existence à la Matière ; ils ont appelé formes du Monde celles qui ont avec l'Univers une relation universelle. Les formes universelles découlent de l'Intelligence en tant qu'elle est intelligence ; lorsqu'elles s'impriment dans l'âme, ces formes s'y impriment du côté par lequel elles découlent de la Forme même du Monde bien plutôt que du côté par lequel elles ont existence en la matière. »

Pour ceux qu'Albert nomme les Péripatéticiens, c'est-à dire pour les philosophes de l'École d'Avicenne, cette Intelligence absolument séparée qui imprime en l'âme humaine des formes universelles, c'était la dernière des Intelligences célestes, celle à laquelle ils donnaient le dixième rang, celle qui constituait l'*Intellectus agens* commun à tous les hommes ; au dessous de cette Intelligence-là, ils ne plaçaient nullement une intelligence active particulière à chaque âme humaine. Albert, qui admet cette dernière opinion, ne veut pas, cependant, qu'on la croie de lui ; il tient à l'attribuer aux philosophes dont il prétend simplement exposer les doctrines : « Bien que les Philosophes [1] disent que ces Intelligences, qui sont les formes du Monde, rayonnent sur l'intellect de l'âme humaine, ils ne nient point, cependant, qu'il n'y ait, dans les diverses âmes, une intelligence active propre à l'universalité qui est en chacune de leurs intelligences. Sinon l'homme ne serait pas un petit monde parfait, non plus que l'image de la Forme du Monde ; et quiconque philosophe avec rectitude sait que ces conséquences sont absolument inacceptables (*inconvenientissima*). »

Dans l'Univers corporel, en effet, rien ne se fait ni ne se produit que par un premier agent qui est la lumière du Soleil ; mais la lumière du Soleil, à son tour, reçoit la lumière émanée de la première Intelligence, « et celle-ci ne produirait pas les formes corporelles si elle ne se composait avec le rayonnement de la lumière solaire. Ainsi en est-il en tout Univers. Il doit donc, dans l'âme de l'homme, en être de même pour cette multitude et cette universalité d'êtres intellectuels qui se forment en elle-même et dans son intelligence. »

Selon cette comparaison, les formes intellectuelles multiples qui sont engendrées au sein d'une âme humaine, le sont par le concours de deux lumières, celle qui émane de l'intelligence

1. Alberti magni *Op. laud.*, lib. II, cap. III.

active particulière à cette âme et celle qui, émanée de l'Intelligence absolument séparée, éclaire l'intelligence active.

L'opération par laquelle la lumière émanée de cette Intelligence absolument séparée agit en l'âme, Albert la compare [1] à celle par laquelle « la lumière de l'art s'étend jusqu'à la matière. »

Quelle est précisément cette Intelligence séparée dont l'intelligence active de chaque âme tient son activité ? Est-ce telle Intelligence céleste bien déterminée ? Faut-il, comme certains passages le laissent supposer, y voir l'Intelligence qui meut la première sphère, c'est-à-dire Dieu lui-même ? Faut-il, en se laissant guider par d'autres passages, attribuer ce rôle à des Intelligences multiples, à toutes les Intelligences séparées qui meuvent les cieux ? Il est fort malaisé, croyons-nous, de préciser quelle fut, à ce sujet, la pensée d'Albert ; ou plutôt, nous jugerions assez volontiers qu'il ne s'est pas, à cet égard, formé d'opinion bien déterminée.

Dans l'opuscule où il étudie spécialement l'immortalité de l'âme, Albert rapporte [2] avec faveur l'opinion d'Avicenne et d'Al Gazâli selon laquelle l'intelligence en puissance de chaque âme subsiste après la mort et demeure attachée à l'Intelligence séparée qu'ils nomment *Intellectus agens*. Cette opinion, toutefois, lui paraît présenter certaines difficultés, parmi lesquelles il mentionne celle-ci :

« Les Intelligences séparées sont, au dire d'Avicenne et d'Al Gazâli, d'ordres divers et multiples ; dès lors, ils eussent bien dû déterminer quelle est celle de ces Intelligences à laquelle l'âme retourne après la mort ; si c'est à toutes qu'elle retourne, ils eussent dû marquer si elle retourne à toutes de la même manière ou si elle revient de manières différentes aux différentes intelligences ; en ce cas, ils eussent bien fait de donner la cause de cette diversité. Selon cette opinion, en effet, il est nécessaire de répondre à toutes ces questions d'une manière déterminée, et cela n'est pas facile. »

La théorie d'Avicenne et d'Al Gazâli ne présente aucunement l'incertitude qu'Albert lui reproche ; l'*Intellectus agens* occupe un rang précis, qui est le dixième et dernier dans la hiérarchie des Intelligences célestes ; mais il semble qu'Albert ait projeté sur cette théorie ce qu'il y avait, dans la sienne, de trouble et d'hésitant.

Quoiqu'il en soit, et pour nous en tenir à ce qu'il y a de net en

1. Alberti magni *Op. laud.*, lib. II, cap. XI.
2. Alberti magni *De natura et origine animæ* tract. II, cap. X.

cette théorie d'Albert, nous y voyons l'intelligence active particulière à chaque âme façonner l'intelligence en puissance à la façon dont un artiste façonne la matière ; dans cette opération, l'intelligence spéculative, moins formelle que l'intelligence active, joue le rôle d'instrument ; enfin l'intelligence active tient son activité même d'une Intelligence séparée qui l'éclaire à la façon dont la lumière de l'art éclaire l'artiste ; ainsi l'âme humaine se trouve être faite à l'image de cette Intelligence séparée.

Or, quand nous résumons de la sorte la constitution qu'Albert attribue à l'âme humaine, nous ne pouvons pas ne pas songer à la constitution que Gilbert de la Porrée attribuait à toute substance.

Gilbert de la Porrée nous a montré [1] comment la matière (ὕλη) est façonnée à l'aide d'une forme inférieure, de la forme substantielle (οὐσιωδής), par une forme plus élevée, jouant le rôle d'artisan *(forma operatrix)* ; cette forme plus élevée, c'est l'essence, la *forma essendi*, l'οὐσία. Cette mise en œuvre de la ὕλη par l'οὐσία à l'aide de l'οὐσιωδής, dont le rôle doit être, évidemment, celui d'un instrument, cette mise en œuvre, disons-nous, tend à produire une image (εἰκών) d'un certain modèle (εἰδέα).

Ce passage de Gilbert de la Porrée, Albert le Grand ne l'ignore pas, car c'est le commentaire d'un texte de Boëce auquel le Frère Prêcheur se réfère, à plusieurs reprises, quand il discute de la composition des substances séparées. Comment ne pas croire, dès lors, qu'il s'en inspire lorsqu'il décrit de l'âme humaine ? Comment ne pas voir que l'*intellectus possibilis* occupe, en cette description, le rang, non point de *hyle*, sans doute, mais de *hyliathis* ? que l'*intellectus speculativus*, l'*intellectus agens* et, l'*Intellectus omnino separatus* y correspondent respectivement à la forme οὐσιωδής, à l'οὐσία, à l'εἰδέα ? Comment ne pas reconnaître enfin que l'âme est l'*ymago* de l'*Intellectus omnino separatus* comme la substance est l'εἰκών de l'εἰδέα ?

En dépit donc de la résolution qu'il avait prise de s'en tenir, en toutes choses, à l'opinion des Péripatéticiens, Albert s'est bien vu contraint de s'écarter de cette opinion lorsqu'il a voulu maintenir la distinction des âmes humaines après la mort. Il lui a fallu chercher le principe d'individuation ailleurs qu'en la matière. Lorsqu'il a voulu reconstruire l'âme humaine sur un plan que sa foi chrétienne pût accepter, il a dû demander ce plan à la vieille Scolastique latine ; ce plan, il l'a trouvé dans un texte où Gilbert

1. Voir : Troisième partie, Ch. IX, § II ; ce vol., p. 290.

de la Porrée, pour commenter Boëce, s'inspirait à la fois d'Avicébron et de Jean Scot Érigène.

Là ne s'arrêtera pas la fécondité de ce texte ; nous en allons retrouver l'influence au traité *De ente et essentia* de Saint Thomas d'Aquin.

NOTE

SUR LA **Philosophia pauperum** ATTRIBUÉE A ALBERT LE GRAND

Nous avons entendu Albert le Grand combattre avec fermeté la doctrine d'Avicébron, au gré de laquelle l'âme humaine et les créatures purement spirituelles elles-mêmes seraient composées de forme et de matière. Or, si nous en croyions un petit livre qui lui est attribué, il aurait, à une certaine époque de sa vie, formellement accepté cette doctrine.

Le traité dont nous voulons parler [1] est intitulé : *Philosophia pauperum, sive Isagoge in libros Aristotelis Physicorum, De Cælo et Mundo, De generatione et corruptione, Meteorum et De anima.*

Comme le titre l'annonce, c'est un petit manuel extrêmement concis, où se trouve résumée la Philosophie naturelle du Péripatétisme.

Or, dans ce livre, nous lisons [2] :

« Voici comment se divise la matière : Il y a une matière spirituelle et une matière corporelle. La matière spirituelle est celle qui se trouve dans les créatures dénuées de situation et de lieu ; tels les anges et les âmes ; la matière de ces créatures est créée en même temps qu'elles. La matière corporelle est celle qui se rencontre dans les choses douées de situation.

» Parmi ces matières, il y a une matière naturelle et une matière artificielle. La matière artificielle est celle qui se trouve dans les œuvres de l'art humain, dans celles qui ont pour principe une volonté créée. La matière naturelle est celle qui se rencontre dans les choses naturelles, dans celles qui ont la nature pour principe.

1. Ce traité se trouve au XXIe et dernier volume des BEATI ALBERTI MAGNI *Opera*, éditées par le Dominicain P. Lammy, et publiées à Lyon, en 1651, aux frais de Claude Prost, Pierre et Claude Rigaud, Jérôme de la Garde, et Jean Antoine Duguétan fils.

2. B. ALBERTI MAGNI *Philosophia pauperum*, pars I, cap II : De materia (B. ALBERTI MAGNI *Opera*, éd. cit., t. XXI, p. 2, col. b).

» Parmi ces dernières, il faut distinguer la matière universelle ou première et la matière particulière ou seconde.

» La matière universelle, c'est celle qui n'a pas rapport à telle forme spéciale, mais bien à toute forme. Dans la matière, en effet, se trouve une inclination, un appétit qui tend à toute forme, et cela parce qu'à l'égard de toute forme, elle est dans un état d'imperfection ; car toute chose désire surtout ce qui lui fait défaut ; aussi Aristote, au premier livre des *Physiques*, dit-il que la matière désire la forme comme l'épouse désire l'époux, et comme le laid désire le beau.

» La matière particulière est celle qui est devenue telle chose *(hoc aliquid)* et qui a été déterminée par la forme substantielle et par les formes accidentelles.

» Remarquez qu'en la matière universelle, il n'y a qu'une puissance passive ; il en est de même dans la matière artificielle, comme le montre le bronze, matière artificielle d'une statue. Mais dans la matière naturelle particulière, il n'y a pas seulement une puissance passive ; il y a aussi une puissance active. Cette dernière puissance est ce que les théologiens nomment raison séminale. C'est quelque chose de la forme particulière, car elle est apte à former la forme même. »

Le commencement de ce morceau s'accorde parfaitement avec l'enseignement d'Avicébron ; la fin, à la Physique péripatéticienne, rattache le système des raisons séminales admis par Saint Augustin, et cela dans les termes mêmes que Roger Bacon employait dans ses *Questions ;* l'ensemble résume la théorie de la matière première telle que les Écoles franciscaines l'admettront sous l'influence de Saint Bonaventure. Les pensées qui nous viennent d'être exposées ressemblent aussi peu que possible à celles dont Albert le Grand se fait le défenseur dans ses divers ouvrages ; ce qu'il y rejette formellement est, non moins formellement, affirmé par la *Philosophia pauperum*.

Il est donc bien clair que la *Philosophia pauperum* est un ouvrage apocryphe dont Albert n'est aucunement l'auteur.

La *Philosophia pauperum* renferme une indication qui aurait son prix si elle nous était parvenue sous une forme assurée.

A propos des comètes, l'auteur dit : [1] « Dans l'année 1240 de l'Incarnation du Seigneur, j'ai vu une comète, en Saxe, avec beaucoup d'autres personnes. — *Ego enim cum multis aliis, anno*

1. B. Alberti Magni *Op. laud.*, pars IV, cap. XXX : De cometis (B. Alberti Magni *Opera,* éd. cit., t. XXI, p. 35, col. b).

dominicæ incarnationis millesimo ducentesimo quadragesimo, in Saxonia vidi cometam. »

Cette phrase fournirait une indication sur le temps où vivait l'auteur. Malheureusement, elle n'est pas libellée de même dans tous les manuscrits. Dans les dernières années du xv[e] siècle, à Tubingue, Conrad Summenhart a composé un commentaire de la *Philosophia pauperum ;* le manuscrit qu'il lisait [1] ne disait pas 1240, mais 1270.

Une date dont on ne sait si elle est 1240 ou 1270 [2], c'est peu pour déterminer l'auteur d'un livre. Tout ce que nous pouvons dire, semble-t-il, c'est ceci : Celui qui a écrit la *Philosophia pauderum*, bien que distinct d'Albert le Grand, a vécu au même temps.

1. Conradi Summenhart *Commentaria in Summam physice Alberti Magni.* — Colophon : Habes nunc Candidissime lector Conradi summenhart Theologi eruditas commentationes in Albertum recognitas quam plenissime ex corrupto exemplari recognosci potuere. Que miro ingenio literis sunt excuse a solerti Henrico gran Chalcographo in Hagenaw. hec tam magnum artificium tam aptissimum cultum redolent. ut que ex aliis libris adhuc obscuriora videntur : hic in promptu patent ad nutum : et sine interprete (sed frequenti exercitatione) percipi possunt. Ocius eme : attentius legito. Ex istis enim totam et naturam et philosophiam consequere. Vale ex Hage. cursim Anno 1507 septimo kal. maias.

2. On sait qu'au Moyen Age, le 4 et le 7 se figuraient presque de la même façon ; d'où, dans les manuscrits, confusion continuelle entre ces deux chiffres.

CHAPITRE XII

SAINT THOMAS D'AQUIN

I

LES DÉBUTS DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN. LE TRAITÉ *De ente et essentia*.

La lecture des traités d'Albert le Grand laissait l'esprit du lecteur dans une étrange perplexité.

Ce qu'Albert professait en ses livres, c'était, proclamait-il, l'opinion des Philosophes péripatéticiens ; ce n'était nullement son opinion personnelle ; cette opinion des Philosophes, il l'exposait selon la méthode syllogistique, sans aucun appel aux raisons de la Théologie ; au contraire, c'est en traitant de la Théologie qu'il promettait de faire connaître sa propre pensée, et cette pensée, nul n'en doutait, se conformait parfaitement à l'enseignement orthodoxe de l'Église catholique.

Il semblait donc, par l'exemple même d'Albert, qu'on pût développer, hors de la Théologie, une Philosophie capable de justifier ses conclusions à l'aide de principes évidents et de syllogismes parfaitement démonstratifs ; que les enseignements de cette Philosophie fussent, en bon nombre de points essentiels, tout à fait contraires au dogme catholique ; enfin, que la connaissance de cette Philosophie n'empêchât point d'engager sa foi aux vérités que l'Église affirme. Quelle conclusion devait-on tirer de là ? Fallait-il donc admettre que les arguments philosophiques les plus convaincants en apparence, ceux-là mêmes qui avaient triomphé de toutes les objections, étaient, en réalité, sans force pour établir la vérité de leurs conclusions ? Ou bien fallait-il reconnaître l'existence de deux vérités indépendantes l'une de l'autre, l'une fondée sur les raisons des Philosophes, l'autre établie sur

l'enseignement de l'Église, toutes deux également certaines, ayant droit toutes deux à l'acquiescement de nos intelligences, même lorsqu'elles se contredisent formellement l'une l'autre ?

L'œuvre de Saint Thomas d'Aquin [1], c'est, semble-t-il, l'effort tenté par l'âme chrétienne pour sortir de la périlleuse situation où l'œuvre d'Albert le Grand l'avait placée. Comme son maître, Thomas d'Aquin admet qu'il existe une vérité philosophique, que cette vérité s'établit par voie de raisonnement et sans rien emprunter aux méthodes de la Théologie ; comme son maître, il admet que cette vérité se trouve, en grande partie, déposée dans les livres de ceux qu'Albert nommait les Péripatéticiens ; il admet aussi qu'une autre vérité réside dans les enseignements de l'Église, d'où les théologiens la tirent pour l'exposer plus à plein ; mais il est convaincu que ces deux vérités ne se peuvent opposer l'une à l'autre, qu'elles se doivent, au contraire, accorder de la plus harmonieuse façon ; et tous ses efforts, peut-on dire, vont à faire taire les dissonances qui nous empêcheraient de percevoir l'accord entre la Philosophie péripatéticienne et le Dogme catholique.

Nous pourrons assister, en quelque sorte, à l'éveil de la pensée philosophique de Saint Thomas en étudiant l'opuscule qu'il a intitulé : *De ente et essentia*. Les PP. Quétif et Échard, en effet, placent [2] entre 1248 et 1252 la date de composition de ce traité, tandis que Ch. Jourdain ne pense pas qu'il soit antérieur à 1253 ; mais tous les historiens s'accordent à y reconnaître une œuvre de jeunesse du saint Docteur ; cet ouvrage fut, sans doute, écrit à peu près dans le temps où Albert le Grand commentait le *Liber de causis ;* le *Liber de causis*, s'y trouve cité à plusieurs reprises ;

1. Dans l'étude de cette œuvre, il importe de n'employer que les traités authentiques de Saint Thomas d'Aquin, et non point les nombreux écrits apocryphes qui sont venus s'y mêler ; la séparation des uns et des autres se trouve faite, d'une manière complète et définitive, dans l'opuscule suivant : P. Mandonnet, O. P., *Les écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin* (*Revue Thomiste*, 1909-1910).

2. Quétif et Échard, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, t. I, p. 271 et p. 278. Bartolomeo dei Fiadoni, un Dominicain lucquois, fut auditeur et confesseur de Thomas d'Aquin pendant son dernier séjour à Naples (1272-1274), ainsi qu'il nous l'apprend lui-même (*Historia Ecclesiastica*, lib. XXIII, cap. VIII). Après avoir rempli plusieurs charges de son Ordre, en Italie, il vécut à la Curie pontificale, en Avignon, depuis la fin de 1309. Il fut successivement attaché à la personne des cardinaux Léonard Patrussi († 7 décembre 1311) et Guillaume de Pierre Godin. Tandis que ce dernier était encore cardinal-prêtre du titre de Sainte-Cécile (déc. 1312-sept. 1317), Bartolomeo, dit par abréviation Tolomeo, et par corruption Ptolémée de Lucques, lui dédia son *Historia Ecclesiastica*. Bartolemeo fut, le 15 mars 1318, nommé évêque de Torcello ; il mourut en 1327. Les dates que les PP. Quétif et Échard attribuent aux écrits de Saint Thomas d'Aquin sont toutes empruntées à l'*Historia Ecclesiastica* de Ptolémée de Lucques, dont l'autorité, en cette circonstance, n'est pas niable.

mais surtout, certaines pensées formulées au *De ente et essentia* rappellent, d'une manière frappante, certaines autres pensées émises par Albert en étudiant le *Livre des causes*.

Des enseignements donnés par Thomas en son opuscule *Sur l'essence et l'existence*, il nous sera permis, parfois, de rapprocher ceux que nous trouvons en certaines questions de l'*Écrit sur les livres des Sentences* ; ces questions, en effet, sont, elles aussi, une œuvre de jeunesse de Thomas d'Aquin ; elles sont contemporaines ou à peu près du *De ente et essentia* ; peut-être même lui sont-elles antérieures ; elles furent composées, sans doute, aussitôt que Thomas, pourvu du grade de bachelier en Théologie, put donner des leçons sur cette science ; elles doivent donc être datées de 1253 ou de 1254[1].

« Que faut-il entendre par essence et par existence ? Sous quelle forme l'essence et l'existence se trouvent-elles au sein des diverses choses ? » Telle est la question par laquelle s'ouvre ce petit traité *De ente et essentia* qu'on a nommé le *Discours de la méthode* de Saint Thomas d'Aquin.

Cette question nous place, du premier coup, en face d'un problème que, depuis la création du Péripatétisme, toutes les philosophies avaient tenté de résoudre, et à la solution duquel chacune d'elles avait fait concourir ses principes les plus essentiels ; au début même de son œuvre, donc, Thomas d'Aquin se met à un carrefour d'où sa vue embrasse toutes les voies que les Métaphysiques diverses proposent à son choix. Dès ce moment, aussi, nous verrons se marquer le caractère propre de son esprit ; aucune des voies déjà tracées ne le satisfera pleinement ; il s'efforcera d'en frayer une nouvelle ; mais il ne tentera pas, pour cela, de marcher dans une direction inexplorée à partir de principes auparavant insoupçonnés ; tout son souci sera de raccorder les uns aux autres les divers tronçons de route ouverts par ses prédécesseurs, et d'emprunter successivement à chacun d'eux une partie du chemin qui le doit enfin, pense-t-il, conduire à la vérité.

Dieu est simple ; en tout être autre que Dieu, il y a dualité ; voilà une affirmation que toutes les Métaphysiques péripatéticiennes et néo-platoniciennes s'accordent à formuler ; le désaccord éclate entre elles lorsqu'il s'agit de dire avec précision en quoi consiste la dualité de toute substance, hormis Dieu.

Pour Aristote, toute substance soumise à la génération et à la mort est capable à la fois d'une existence en acte et d'une exis-

1. Quétif et Échard, *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, t. I, p. 287.

tence en puissance ; en d'autres termes, elle est composée de matière et de forme. Au contraire, toute substance éternelle existe exclusivement en acte et nullement en puissance ; elle est forme pure, absolument exempte de matière ; elle est Intelligence. Les Intelligences sont les moteurs immobiles des sphères célestes, les seuls êtres divins que connaisse Aristote.

Thémistius[1] donne au problème la forme dont il ne se départira plus. En toute chose non divine, on doit, de la chose individuelle et concrète, distinguer la nature ; il faut distinguer telle masse d'eau et ce par quoi cette chose a la nature de l'eau, ὕδωρ καὶ τὸ ὕδατι εἶναι. Fidèle aux enseignements du Péripatétisme, Thémistius rattache cette dualité à celle de la matière et de la forme. C'est la forme qui caractérise la nature spécifique, tandis que l'union de la forme avec la matière engendre la substance individuelle et concrète.

« Mais il n'en est pas de même pour toute chose. Si une chose est simple et dépourvue de matière, la raison par laquelle elle est un certain être et la forme par laquelle elle est de telle sorte sont identiques à la nature entière de la chose. Ἔι τι αὖλον παντελῶς καὶ ἁπλοῦν, ἐφ' ὧν ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ εἶδος καθ'ὅ ἐστι ταὐτόν ἐστιν ὅλῃ τῇ φύσει τοῦ πράγματος. » Dans une Intelligence pure, dans un être divin, l'individu concret est identique à la nature spécifique.

La pensée de Boëce[2] ne diffère qu'en un seul point de celle de Thémistius ; Boëce est chrétien ; il n'admet pas la divinité des Intelligences multiples du Péripatétisme ; il croit en un seul Dieu. En Dieu seul, donc, se rencontre la simplicité, c'est-à-dire l'identité de l'individu concret, *id quod est*, et de la nature spécifique, *esse*. Tout ce qui est au-dessous de Dieu est chose composée ; il y faut distinguer le *id quod est* de l'*esse*.

Avec le Néo-platonisme, une distinction s'introduit, que le Péripatétisme ne pouvait concevoir ; de la cause créatrice, se distingue la chose créée ou causée qui tient son existence de cette cause ; aussi, à la simplicité de la Cause première, cette doctrine oppose-t-elle d'une manière nouvelle la dualité qui est en toute chose causée.

Le *Livre des causes* définit à sa manière cette opposition[3]. En toute chose causée, on doit distinguer ce que ce livre nomme indifféremment essence ou existence (*essentia*, *ens*, *esse*), ce que cette

1. Voir : Troisième partie, ch. I, § VI ; t. IV, pp. 395-396.
2. Voir : Troisième partie, ch. IX, § II ; ce vol., pp. 288-289.
3. Voir : Troisième partie, ch. I, § II ; t. IV, pp. 344-345.

chose tient de la Cause première par voie de création, de la forme *(forma)* qu'impriment en elle, par voie d'influence, les causes qui s'échelonnent au-dessous de la première ; à l'égard de cette forme, l'*esse* se comporte comme un sujet qui est en puissance d'en recevoir l'impression, comme une espèce de matière, ce qui lui vaut le nom de *hyliathis*, « seule, la Cause première n'a pas de *hyliathis*, car elle est seulement *esse*. » Rien, en elle, n'est en puissance de recevoir l'impression d'une forme.

Al Fârâbi s'exprime à peu près dans les mêmes termes que le *Livre des causes*. Toute chose, hors l'Être nécessaire, donne lieu, dit-il, à deux questions distinctes : Cette chose existe-t-elle ? Qu'est-elle ? Il y a donc à distinguer, en elle, l'existence et la *quiddité* ou nature. De l'Être nécessaire, il n'y a pas à demander ce qu'il est ; il n'a pas de quiddité.

« Cet Être, dit Al Fârâbi dans ses *Problèmes fondamentaux*[1], n'a pas de *quiddité* (*Was*) tandis qu'un corps en a une. Qu'on demande, au sujet de ce dernier, s'il existe ; la notion d'existence sera quelque chose en soi et la notion de corps sera aussi quelque chose en soi. Mais de cet Être nécessaire, on peut seulement dire qu'il a une existence, et c'est en cela que consiste son essence (*Sein*). »

Mais voici qu'en suivant les principes mêmes d'Al Fârâbi, Avicenne et Al Gazâli vont décrire, tout autrement que le *Livre des causes* ne l'avait fait, la dualité qui marque toute créature.

La Cause première est l'Être absolument nécessaire qui, comme tel, est absolument un.

Au contraire, toute chose inférieure à la Cause première contient une dualité qu'Al Gazâli décrit en ces termes[2] :

« Considérée selon son essence propre (*quidditas*), elle a la possibilité d'être ; considérée par rapport à sa Cause, elle a la nécessité d'être ; en effet..... tout ce qui est possible par soi tient d'autrui sa nécessité. Elle peut donc être jugée de deux manières, soit comme possible, soit comme nécessaire. En tant qu'elle est possible, elle est en puissance ; en tant qu'elle est nécessaire, elle est en acte. La possibilité, elle l'a par elle-même ; la nécessité, elle la tient d'un autre. Il y a donc, en elle, multiplicité ; il y a une chose qui est semblable à la matière, et une autre chose qui est semblable à la forme ; ce qui ressemble à la matière, c'est la possi-

1. ALFARABIS *Abhandlungen*, übersetzt von Fr. Dieterici, Leiden, 1892 ; pp. 94-95.
2. Voir : Troisième partie, ch. II, § VI ; t. IV, p. 444. — Voir aussi tout le § VIII (t. IV, pp. 474-488) du même chapitre.

bilité, et ce qui ressemble à la forme, c'est la nécessité que cette créature tient d'autrui. »

Avec les écrits d'Avicenne et d'Al Gazâli, la Scolastique latine avait reçu cette manière nouvelle d'opposer la dualité de la créature à l'unité de la Cause première. Grâce à Guillaume d'Auvergne, l'axiome, énoncé par Boëce, avait changé de formule[1]. Cet axiome avait dépouillé l'énoncé que son auteur lui avait donné :

« *Omne simplex esse suum, et id quod est, unum habet. Omni composito aliud est esse, aliud id quod est.* »

A cette forme venue du Péripatétisme, s'était substituée la forme nouvelle importée par le Néo-platonisme arabe :

« *Citra Primum quicquid est, est ex quo est et quid est.* »

C'est sous cette forme qu'Alexandre de Hales avait connu cet axiome, sous cette forme qu'Albert le Grand l'avait invoqué.

A s'en tenir aux doctrines maîtresses, telle était, avant Thomas d'Aquin, la variété des réponses données à cette question : Qu'est-ce donc que cette dualité par laquelle toute chose inférieure à Dieu s'oppose à la simplicité de Dieu ?

De ce problème, Thomas, à son tour, va proposer sa solution.

Presque au début de son opuscule, nous l'entendons citer Boëce et invoquer le traité *De duobus naturis*, c'est-à-dire le troisième chapitre du *De Trinitate ;* s'il fait appel à l'autorité de Boëce, c'est pour nous apprendre que ce que les Latins nomment *essentia* est identique à ce que les Grecs nommaient οὐσία.

Sans doute, avec le traité de Boëce, Saint Thomas a en mains le commentaire de Gilbert de la Porrée, dont l'influence transparaît en divers passages de son opuscule. Cette influence rattache encore la pensée du Docteur dominicain à la tradition de l'ancienne Scolastique latine, et cela d'une manière d'autant plus complète que les réflexions de Gilbert de la Porrée au sujet de l'οὐσία gardent comme un souvenir des doctrines de Jean Scot Érigène[3].

Le premier souci de Thomas d'Aquin, celui qui l'a conduit à citer Boëce, c'est le souci de fixer exactement le sens des termes qu'il emploiera ; dans une semblable question, ce n'est pas soin superflu ; d'un auteur à l'autre, en effet, il est arrivé que le mot *essentia* ou le mot *quidditas* a vu complètement intervertir son attribution, que le mot *esse* s'est tantôt opposé et tantôt identifié au mot *essentia.*

Ce que Thomas d'Aquin désigne par le mot *ens* (un être), c'est une chose individuelle et concrète, c'est l'équivalent du τί ἦν de

1. Voir : Troisième partie, Ch. IX, § II ; ce vol., pp. 300-303.
2. SANCTI THOMÆ AQUINATIS *De ente et essentia opusculum ;* cap. I.
3. Voir : Troisième partie, ch. IX, § II ; ce vol., pp. 290-291.

Thémistius, du *id quod est* de Boëce. Du mot *essentia* (essence) *dans la langue de Thomas*, le sens ne diffère pas, comme il a soin de nous le dire, de ceux qu'il convient d'attribuer aux mots *quidditas* et *natura* ; l'*essentia*, c'est le καθ' ὅ ἐστι ταὐτόν de Thémistius, l'*esse* de Boëce : « *Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse.* » L'eau que j'ai sous les yeux dans ce vase est un être, *aliquod ens* ; c'est par son essence, *essentia*, que cet être est ce qu'il est, savoir de l'eau.

Saint Thomas cherche d'abord [1] ce qu'est l'essence d'un être composé de matière et de forme. La définition de l'essence ne comprend-elle pas la définition de la forme? Si, assurément. Ne comprend-elle que la forme, en sorte que toute considération de la matière en soit exclue? Certes non. Lorsque nous prononçons ces mots : *l'homme*, qui désignent l'essence de l'humanité, non seulement nous entendons la forme humaine, mais encore nous concevons cette forme comme unie à la matière humaine. Seulement, la matière humaine dont ces mots : *l'homme* éveillent en nous l'idée, ce n'est pas une matière humaine individuelle et particularisée (*materia signata*), composée de tels os, de telle chair, de tel sang ; c'est une matière humaine abstraite, composée d'os, de chair, de sang, toutes ces choses étant prises en général.

L'essence n'est donc ni simplement matière ni simplement forme ; elle est chose composée qui implique à la fois matière et forme.

L'argumentation de Saint Thomas vise évidemment la doctrine que Thémistius avait si clairement exposée ; selon cette doctrine, en effet, l'essence n'était autre chose que la forme spécifique commune à tous les individus d'une même espèce ; c'est par l'union de la matière et de la forme que chacun d'eux acquérait l'existence concrète et individuelle.

Déjà Ibn Sinâ s'était élevé [2] contre cette doctrine qui identifie la forme et la quiddité. « La forme, avait-il écrit, c'est seulement un des éléments qui se réunissent en cette combinaison ; mais la quiddité, c'est la combinaison même qui embrasse la matière et la forme. »

L'influence exercée, sur la doctrine du *De ente et essentia*, par la *Métaphysique* d'Avicenne ne saurait être révoquée en doute ; Thomas d'Aquin la proclame, pour ainsi dire, car, dès le début de son opuscule, il cite une phrase de cette *Métaphysique*. Mais il est une autre influence dont il faut ici tenir compte ; c'est celle de Boëce ;

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Op. laud.*, cap. I.
2. *Metaphysica* Avicenne *sive ejus prima philosophia*, Venetiis, 1493 ; lib. II, tract. V, cap. V.

Saint Thomas lui-même nous invite à la composer avec celle d'Avicenne; nous lisons, en effet, au second chapitre du *De ente et essentia* :

« Dans les substances composées, le nom d'essence désigne ce qui est composé de matière et de forme. Cette opinion s'accorde avec une parole de Boëce en son commentaire aux *Prædicamenta ;* il y dit que « l'οὐσία signifie le composé. » Or οὐσία, chez les Grecs, a le même sens qu'*essentia* chez nous, comme le dit Boëce lui-même au traité *De duobus naturis*. D'autre part, Avicenne dit que la *quiddité* des substances composées n'est pas autre chose que la composition de matière et de forme. »

Ce recours à l'autorité de Boëce se trouve également au premier livre des *Questions sur les Sentences*, composées par Saint Thomas.

Une de ces questions examine [1] « quelle distinction il convient d'établir en ces termes : *essentia*, *subsistentia*, *substantia*, *persona*, et entre les termes grecs correspondants : οὐσία, οὐσίωσις, ὑπόστασις, πρόσωπον. » Établir quelque règle fixe dans l'emploi de ces diverses dénominations, c'est une besogne dont la nécessité devait frapper toute intelligence éprise de clarté ; les théologiens, en effet, usaient de ces mots sans qu'aucune définition les eût déterminés ; il en résultait, dans les discussions, une confusion dont Gilbert de la Porrée s'était déjà plaint [2].

A la vérité, Thomas d'Aquin va justifier la confusion qui s'est établie entre ces termes, bien plutôt qu'il ne la va dissiper. « Sauf le nom de personne, chacun de ces noms se trouve mis tantôt sous le vocable *quod est* et, tantôt, sous le vocable *quo est ;* il ne semble donc pas qu'il y ait entre eux une distinction essentielle fondée sur l'une ou sur l'autre de ces deux manières d'être.»

« Sachez, poursuit-il, que lorsqu'une chose résulte de plusieurs autres choses combinées entre elles, la première chose ne peut pas être dénommée par une seule des dernières, lors même que celle-ci est principe du tout ; il la faut dénommer par le tout. Ainsi la saveur résulte de la chaleur et de l'humidité combinées entre elles d'une certaine façon ; mais, bien que la chaleur soit le principe qui engendre la saveur, ce n'est pas de la chaleur qu'une chose tire le nom de sapide ; c'est de la saveur qui comprend, à la fois, la chaleur et l'humidité combinées ensemble.

» Je dis de même : Puisque l'existence (*esse*) résulte de la com-

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Scriptum in primum librum Sententiarum*, Dist. XXIII, quæst. I, art. I.

2. Gilberti Porretani *Commentaria in librum III Boethii de hebdomadibus*. Secunda regula (Boethii *Opera*, éd. Basileæ, MDLXX, p. 1188).

binaison de la matière et de la forme, bien que la forme soit le principe de l'existence (*esse*), un être (*ens*) ne tire pas sa dénomination de la forme, mais du tout. L'essence (*essentia*) [1] n'exprime donc pas la forme seule, mais, dans les choses composées de matière et de forme, elle exprime le tout ; et c'est aussi ce tout qu'on appelle *quiddité* et nature de la chose. C'est pourquoi Boëce dit, dans ses *Prædicamenta*, que οὐσία désigne le composé de matière et de forme. »

Dans son commentaire aux *Catégories* d'Aristote, Boëce n'a point usé du mot οὐσία ; c'est par le mot *substantia* qu'il a traduit ce terme chaque fois qu'il le rencontrait dans le texte du Stagirite ; c'est de la substance, *substantia*, qu'il a dit [2] :

« Comme il y a trois substances, la matière, la forme (*species*) et la substance composée et condensée qui est formée par l'union des deux premières, Aristote a proposé de tirer le nom qui servirait à les désigner non point de la matière seule ni de la forme seule, mais de toutes deux mêlées et composées entre elles. »

Nous voici maintenant fort bien renseignés, par Thomas d'Aquin lui-même, sur l'origine de ses idées.

Au *De ente et essentia*, il nous a prévenus que ce qu'il nommait *essentia* était identique à ce que les Grecs nommaient οὐσία ; nous le voyons ici appliquer à l'*essentia* ce qu'Aristote a dit de l'οὐσία composée de ὕλη et d'εἶδος, ce que Boëce a repété de la *substantia* composée de *materia* et de *species*.

Nous comprenons par là, tout d'abord, comment Saint Thomas emploiera volontiers le mot substance (*substantia*) au lieu du mot essence (*essentia*). C'est ainsi que, dès le premier chapitre du *De ente et essentia*, après avoir dit que la nature d'une chose est identique à l'essence de cette chose, il empruntera au Philosophe cet adage : *Substantia est natura*. C'est ainsi qu'au cours de la *Somme contre les Gentils*, il usera presque toujours du mot *substantia* en des circonstances où ses autres écrits portent le mot *essentia*.

L'essence étant identifiée à la substance, à l'οὐσία péripatéticienne, elle est nécessairement composée de matière et de forme. Mais en outre, il sera permis de dire d'elle tout ce qu'Aristote,

1. On remarquera qu'ici, au lieu d'opposer les mots *esse*, *ens*, au mot *essentia*, Saint Thomas semble regarder ces termes comme équivalents. On pourrait peut-être en conclure, conformément à l'opinion de Jourdain, que le *De ente et essentia* est postérieur au Commentaire aux *Sentences*.

2. Anitii Manlii Severini Boethii *In Categorias Aristotelis liber primus*. De substantia (Boethii *Opera*, éd. Basileæ, MDLXX, p. 128).

aux *Catégories*, dit de l'οὐσία, tout ce que Boëce répète de la *substantia*.

Or, Aristote s'attache à distinguer entre les substances premières (πρῶται οὐσίαι) qui sont individualisées, concrétisées en des sujets singuliers, et les substances secondes (δεύτεραι οὐσίαι) qui sont prises d'une manière abstraite et générale; tel homme particulier, Socrate par exemple, voilà une substance première; l'homme en général, voilà une substance seconde. Boëce n'avait point omis de commenter cet enseignement.

Cet enseignement, Saint Thomas va le reprendre au sujet de l'essence ou nature :

« Cette nature, ainsi considérée, dit-il [1], bien qu'elle désigne un composé de forme et de matière, ne désigne pas un composé contenant cette matière définie (*materia demonstrata*) qui subsiste sous des accidents déterminés et qui confère l'individuation à la forme; un tel composé, en effet, est désigné par ce nom : Socrate, [et non par le mot : homme]. Mais cette matière définie est, en quelque sorte, ce qui reçoit cette nature commune.

» Le mot *nature* ou *essence* a donc une double signification.

» Ce qu'il désigne est partie d'un certain tout, quand cette nature commune se trouve prise en même temps que le caractère apte à préciser chaque individu, car ce caractère n'appartient pas à la nature commune; en ce cas, une matière définie intervient dans la composition de chaque individu également défini....

» Il peut, au contraire, désigner un tout; c'est ce qui a lieu quand on conçoit ce qui appartient à la commune nature sans y joindre aucune précision individuelle. En ce sens, la matière définie elle-même est incluse en puissance dans la nature commune. En ce sens, aussi, l'essence est désignée par ce nom : l'homme; elle est marquée par ce terme : *quod est*.

» Ce nom : *essence* se trouve pris tantôt d'une manière et tantôt de l'autre. Tantôt nous disons que Socrate est une certaine essence, et tantôt nous disons que l'essence de Socrate n'est pas Socrate.

» On voit, par là, que tantôt l'essence signifie le *quo est;* c'est ce qui a lieu lorsqu'elle est désignée par ce mot : l'humanité; et tantôt qu'elle signifie le *quod est;* c'est ce qui a lieu lorsqu'elle est désignée par ce mot : l'homme. »

L'argumentation développée par Saint Thomas, dans ses *Questions sur les Sentences*, aussi bien qu'au *De ente et essentia*, vise la théorie qui identifie l'essence et la forme spécifique. Au *De ente et*

1. SAINT THOMAS D'AQUIN, loc. cit.

essentia, le *Doctor communis* [1] vise encore une autre doctrine, bien qu'il ne l'ait pas formulée. Cette doctrine qu'il réfute, il eût pu la résumer en ces termes : Le genre qui exprime ce qui appartient à la fois à des espèces diverses, c'est la matière commune à ces espèces ; la différence spécifique qui marque chacune d'elles et la distingue des autres, c'en est la forme. Dans cet énoncé, nous eussions reconnu le principe même d'Avicébron et, en remontant plus haut dans le passé, le principe qui a dirigé toute l'investigation métaphysique de Jean Scot Érigène.

Cet axiome, d'ailleurs : Le genre répond à la matière et l'espèce à la forme, il était bien connu dans les écoles au moment où Thomas d'Aquin composait le *De ente et essentia*. N'avons-nous pas entendu Alexandre de Hales [2] le citer et en contester la légitimité ?

C'est donc au réalisme excessif d'Avicébron que s'opposent, en dernière analyse, les affirmations suivantes : « Le genre, pris d'une manière indéterminée, signifie tout ce qui est dans l'espèce, et non pas seulement la matière. De même, la différence spécifique désigne ce même tout, et non pas seulement la forme. La définition, à son tour, désigne le tout, et aussi l'espèce. Mais chacune de ces choses signifie le même tout d'une manière différente.

» Le genre signifie le tout, mais à la manière d'une détermination qui désigne ce qu'il y a de matériel dans la chose réelle sans lui assigner aucune forme particulière. Le genre est donc pris de la matière, bien qu'il ne soit pas la matière. Voici un exemple qui le montre : Le corps reçoit ce nom d'une certaine perfection qu'il possède et en vertu de laquelle on y peut dessiner trois dimensions ; mais cette perfection-là se comporte comme une matière à l'égard des autres perfections du corps.

» Il en est au contraire de la différence spécifique ; c'est une détermination qui se tire de la forme déterminante et qui n'a pas pour objet de faire concevoir quelle est la matière déterminée par cette forme. Cela se voit clairement lorsque l'on dit : *animé* ou : *qui possède une âme ;* en effet, on ne détermine pas, par là, ce qui est animé, si c'est un corps ou quelque autre chose de même genre....

» Quant à la définition ou espèce, elle comprend à la fois les deux choses, à savoir la matière déterminée que désigne le nom

1. C'est le nom qu'on donnait, au Moyen Age, à Thomas d'Aquin ; après sa canonisation, il fut souvent désigné par le titre de *Doctor sanctus*.
2. Voir : Troisième partie, ch. IX, § III ; ce vol., p. 330.

du genre, et la forme déterminée que désigne le nom de la différence spécifique.

» On voit par là que le genre, la différence spécifique et l'espèce ont entre eux des rapports semblables à ceux qu'ont, dans la nature, la matière, la forme et le composé, bien que ces choses-ci ne soient pas les mêmes que celles-là. Le genre n'est pas la matière ; il est seulement pris de la matière, mais en vue de désigner le tout. La différence spécifique n'est pas la forme ; elle est seulement prise de la forme afin de désigner le tout. L'espèce, enfin, c'est le tout en tant qu'il désigne le tout, c'est-à-dire le genre et la différence spécifique pris ensemble. »

Alexandre de Hales avait déjà dit [1] que le genre et la différence spécifique ne sont pas la matière et la forme ; qu'ils se comportent seulement à la façon (*ad modum*) de la matière et de la forme. C'est la même pensée que nous trouvons ici, mais combien plus précise et plus détaillée !

De quelle manière les divers individus d'une même espèce vont-ils se distinguer les uns des autres ? L'essence, nous l'avons vu, implique une matière ; mais c'est une matière abstraite, générale ; ce n'est pas une matière particularisée, une *materia signata*. Ce qui va distinguer les uns des autres les individus d'une même espèce, c'est que chacun d'eux a une matière bornée, délimitée, une *materia signata*, et que la matière de l'un, circonscrite par de certaines dimensions, est séparée de la matière de l'autre : « Il faut savoir, en effet, que le principe d'individuation, ce n'est pas la matière prise de n'importe quelle manière ; c'est la matière délimitée (*materia signata*). J'appelle matière délimitée (*materia signata*) celle qui est considérée [comme comprise] sous des dimensions déterminées. Dans la définition de l'homme, en tant qu'homme, on ne pose pas une telle matière ; mais il la faudrait poser dans la définition de Socrate, si Socrate était susceptible d'être défini. Ce qu'on pose en la définition de l'homme, c'est la matière non délimitée (*materia non signata*).... On voit par là que l'essence de l'homme et l'essence de Pierre n'ont d'autre différence que celle du non délimité au délimité. »

Cette distinction entre la *materia non signata* et la *materia signata* jouera, en diverses parties de l'œuvre de Saint Thomas d'Aquin, un rôle tout à fait essentiel ; nous la retrouverons, en particulier, lorsque nous étudierons l'opuscule *De substantiis separatis*. Elle ne se rencontre pas dans l'*Écrit sur le livre des Sen-*

1. Voir : Troisième partie, ch. IX, § III ; ce vol., p. 330.

tences. Au lieu de la *materia signata*, comprise sous des dimensions déterminées, il n'est question, dans cet écrit, que d'une *materia denominata*, qui se trouve soumise à certains accidents déterminés ; ces accidents, on ne les caractérise pas d'une manière plus détaillée. La précision plus grande que le *De ente et essentia* apporte en ce sujet est bien faite pour donner vraisemblance à l'opinion de Ch. Jourdain qui rejette la rédaction du *De ente et essentia* après celle du *Commentaire aux Sentences*.

Lorsqu'on parle d'essence, on peut vouloir attirer l'attention sur l'essence individualisée ; mais, la plupart du temps, c'est de l'essence générale, de la nature commune à tous les individus de l'espèce qu'il s'agit. Cette essence générale, quelle sorte de réalité possède-t-elle ? Cette essence, Thomas d'Aquin l'a identifiée à la substance seconde définie par Aristote ; il s'agit donc de savoir de quelle réalité se trouve douée une substance seconde ; la question posée, c'est le problème des universaux que, depuis si longtemps, les écoles du Moyen Age agitent avec tant d'ardeur.

A cette question, Thomas d'Aquin donne une réponse [1] qui est la formule la plus claire et la plus précise du Conceptualisme.

Cette essence ou nature commune « a une double existence, l'une dans les êtres singuliers, l'autre en l'âme » de celui qui la conçoit. « Dans les êtres singuliers, elle a de multiples existences, par suite de la diversité de ces êtres ; et cependant, si l'on considère l'essence d'une manière propre et absolue, on peut dire qu'aucune de ces existences-là n'est requise par la nature même de cette essence... Ce qui donne donc à la nature humaine le caractère d'espèce, c'est ce mode d'existence qu'elle a dans l'intelligence. En effet, au sein de l'intelligence, la nature humaine a une existence où il est fait abstraction de tous les individus ; elle se comporte donc de la même manière à l'égard de tous les individus qui se trouvent hors de l'âme ; elle a, avec tous, une ressemblance égale ; elle nous donne de tous la même connaissance, car il sont tous des hommes. C'est précisément parce qu'avec tous les individus, cette nature a une telle relation, que l'intelligence découvre la notion d'espèce et qu'elle l'attribue à cette nature. »

Cette essence, donc, que tant de philosophes ont considérée, ce n'est pas une réalité, c'est une abstraction ; on en doit dire autant, assurément, de cette matière indéterminée, de cette *materia non signata* qui entre en la constitution de l'essence spécifique. Seuls, les individus et la *materia signata* qui confère l'individualité

1. SANCTI THOMÆ AQUINATIS *De ente et essentia opusculum*, cap. II.

à chacun d'eux sont choses qui existent d'une manière concrète. Cette solution, apportée par Thomas d'Aquin au problème de la dualité entre l'essence et l'existence, est dictée au *Doctor communis* par l'horreur du Réalisme outré que nous verrons maintes fois se manifester en ses écrits.

II

L'ESSENCE ET L'EXISTENCE AU SEIN DES SUBSTANCES SÉPARÉES DE LA MATIÈRE

Tout ce que nous avons entendu, jusqu'ici, de la bouche de Saint Thomas d'Aquin, est très purement péripatéticien. La distinction de l'essence et de l'existence au sein des choses douées de matière s'est trouvée ramenée à la distinction entre la substance seconde et la substance première que le Stagirite avait posée aux *Catégories*. Le problème de la réalité de l'essence a été tranché selon les préceptes d'un Conceptualisme qui était très certainement celui d'Aristote. Si les enseignements d'Avicenne ont été écoutés, c'est seulement parce qu'ils s'accorderaient ici avec ceux du Philosophe.

Il n'en sera plus de même en ce que Saint Thomas nous dira [1] de l'essence et de l'existence au sein des substances intellectuelles ; ici, la voix du Néo-platonisme arabe va couvrir entièrement celle d'Aristote.

Si ces substances étaient, elles aussi, composées de matière et de forme, il n'y aurait rien à en dire qui n'ait été déjà dit. Or, qu'elles soient composées de matière et de forme, c'est ce que s'efforce d'établir une théorie « dont l'auteur paraît avoir été Avicébron, en son livre *Fons vitæ*. Mais cela répugne aux propos communément tenus par les philosophes. » Les substances privées de corps sont des substances simples ; elles ne sont pas composées de matière et de forme ; « l'essence d'une substance simple est uniquement forme. »

Dans une Intelligence pure, l'essence est, ainsi, identique à la forme ; la dualité de l'essence et de l'existence se ramène à la dualité de la forme et de l'existence ; « c'est pourquoi on a dit que l'Intelligence est ce qui a forme et existence...

» Évidemment, donc, l'Intelligence est forme et existence ; cette

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Op. laud.*, cap. III.

existence, elle la tient du premier Être, qui est existence pure ; cet Être, c'est la Cause première qui est Dieu.

» Mais tout être qui reçoit quelque chose d'un autre est en puissance par rapport à cet autre, tandis que ce qu'il reçoit est, en lui, à titre d'acte. Nécessairement, donc, l'essence ou forme qui est en l'Intelligence est en puissance à l'égard de cette existence que l'Intelligence tient de Dieu, tandis que cette existence est reçue à la façon d'un acte. Nous trouvons ainsi, dans les Intelligences, acte et puissance, mais non point matière et forme, si ce n'est par homonymie....

» Ainsi la *quiddité* ou essence d'une Intelligence, c'est précisément ce qu'elle est par elle-même ; et l'existence qu'elle reçoit de Dieu, c'est ce qui fait qu'elle subsiste en la nature des choses. Voilà pourquoi certains disent que toute substance de ce genre est composée de deux choses : ce par quoi elle est et ce qu'elle est (*ex quo est et quod est*) ; ou bien encore : ce par quoi elle est et son essence (*ex quo est et esse*), comme dit Boëce [1].

» De ce qu'au sein des Intelligences, on admet acte et puissance, il n'est plus difficile de trouver pourquoi les Intelligences peuvent être multiples, tandis que ce serait impossible s'il n'y avait en elles aucune puissance. Aussi le Commentateur dit-il, au troisième livre *De l'Ame*, que nous ne pourrions comprendre la multiplicité des substances séparées si la nature de l'Intelligence en puissance nous demeurait inconnue.

» C'est donc par les divers degrés de puissance et d'acte qu'elles se distinguent les unes des autres ; plus une Intelligence est élevée, plus elle est proche de la Cause première, plus aussi elle possède d'acte et moins elle possède de puissance.

» Cette hiérarchie s'achève en l'âme humaine, qui est tout simplement le dernier degré des substances intellectuelles. L'intelligence en puissance qui est en elle se comporte à l'égard des formes intelligibles comme la matière première, qui n'est que le dernier degré de l'être, se comporte à l'égard des formes sensibles....

» Comme l'âme humaine a plus de puissance que les autres substances intellectuelles, elle devient si voisine des choses matérielles que les choses matérielles la tirent à elles afin qu'elle leur donne participation à son essence (*esse*) ; voilà pourquoi de l'union de l'âme et du corps résulte un composé dont l'essence (*esse*) est

1. Nous avons vu précédemment que ce dernier axiome n'est nullement de Boëce. Cf : ch. IX, § II.

unique, bien que cette essence, qui est celle de l'âme, ne dépende pas du corps.

» Après cette forme qu'est l'âme, se trouvent d'autres formes qui ont encore plus de puissance et qui sont encore plus voisines de la Matière, à ce point que leur essence (*esse*) n'est plus exempte de matière. En ces formes, se rencontre un ordre et une hiérarchie qui descendent jusqu'aux formes primaires des éléments ; celles-ci sont, de toutes, les plus voisines de la Matière. »

Au plus haut degré des substances séparées, au contraire, se trouve Dieu [1]. En lui, il n'y a plus de distinction entre l'essence et l'existence ; son essence, c'est son existence même

Lors même que le *Liber de causis* et la *Métaphysique* d'Avicenne ne seraient pas maintes fois cités au cours des chapitres que nous venons d'analyser, l'influence du Néo-platonisme gréco-arabe n'y serait pas moins manifeste. Bien que l'autorité d'Averroès s'y trouve souvent invoquée, nous ne reconnaissons point du tout, en ces pages, le Péripatétisme rigide du Commentateur ; ce que Thomas d'Aquin lui a emprunté, ce sont les pensées qu'en son commentaire au Περὶ ψυχῆς, il avait lui-même tirées du *Livre des causes*. Ce sont encore les idées néo-platoniciennes qui exercent, sur l'esprit de Saint Thomas, le plus d'empire. Déjà, cependant, il se montre plus fidèle qu'Albert le Grand à garder les enseignements d'Aristote ; il ne consent pas, comme son maître, à chercher en l'*intellectus possibilis* le principe d'individuation capable de distinguer les unes des autres les diverses âmes humaines ; il s'en tient rigoureusement à cette affirmation : La matière, et la matière seule, permet la subdivision d'une même espèce en individus multiples : « Pour les substances séparées, on ne saurait trouver des individus multiples au sein d'une même espèce. Il n'y a d'exception que pour l'âme humaine, à cause du corps auquel elle est unie. D'ailleurs, bien que son individuation, par son commencement, dépende du corps d'une manière accidentelle, car elle ne peut acquérir l'existence individuelle que dans le corps dont elle est l'acte, il n'en résulte pas nécessairement que cette individuation périsse lorsque le corps est détruit. L'âme, en effet, a une existence indépendante du corps (*esse absolutum*) ; du moment donc qu'elle a reçu une existence individuelle par le fait qu'elle est devenue la forme de tel corps, son existence demeurera toujours individualisée. »

Comment cela se fera-t-il ? Au *De ente et essentia*, Thomas d'Aquin ne nous le dit pas ; il tentera plus tard de nous le dire en appro-

1. SANCTI THOMÆ AQUINATIS *Op. laud.*, cap. IV.

fondissant la notion de matière délimitée, de *materia signata* qu'il vient de poser. Mais le temps n'est pas encore venu d'examiner ce qu'il professera touchant l'individuation.

III

L'EXISTENCE EST-ELLE UN ACCIDENT DE L'ESSENCE ?

Auparavant, en effet, il nous faut pousser plus loin l'analyse de sa pensée sur les relations entre l'essence et l'existence. L'étude de ces relations va, pendant trois quarts de siècle, préoccuper extrêmement les métaphysiciens et provoquer, de leur part, des solutions fort diverses ; quels sont donc les points où l'analyse de Thomas d'Aquin ne leur semblait pas assez poussée, quelles sont les énigmes que le *De ente et essentia* leur laissait le soin de deviner ?

La première est celle-ci : Comment convient-il de définir exactement la relation de l'existence à l'essence ?

Avicenne avait dit que l'unité (*unitas*) et l'existence (*esse*) se doivent ranger dans la catégorie de l'accident. Cette affirmation d'Avicenne était destinée à retenir très fortement non seulement l'attention de Thomas d'Aquin, mais encore celle de ses successeurs. L'origine des débats que nous aurons à relater demeurerait donc cachée si nous n'indiquions sommairement ici quelle fut la pensée d'Ibn Sinâ.

Écoutons-le, d'abord, affirmer [1] que l'unité n'est pas autre chose que l'existence :

« L'unité, pour devenir indivisible, n'a pas à être dépouillée [de l'existence] ; elle est l'existence même qui ne peut être divisée, en sorte que l'existence appartient à l'essence même de l'unité et n'est pas le sujet où réside l'unité. — *Unitas non exspoliatur ut non dividatur, sed est esse quod non dividitur, ita quod est esse de essentia unitatis, non subjectum ei.* »

Tout aussitôt après cette proposition, voici l'affirmation que l'unité et, partant, l'existence sont des accidents de la chose (*res*) qui existe et qui est une :

« Il est, dès lors, manifeste que cette affirmation (*certitudo*) de l'unité est le concept (*intentio*) d'un accident, et que l'unité fait

1. *Metaphysica* AVICENNE *sive ejus prima philosophia*. Venetiis, 1493. Lib. II, tract. III, cap. III : De certificatione unius et multitudinis et ostendere quod numerus est accidens.

partie de l'universalité des [accidents] qui accompagnent la chose. »

Comment l'existence et, partant, l'unité, sont des accidents, nous le comprendrons mieux lorsque nous aurons dit de quelle manière Avicenne conçoit la relation de l'essence ou *quiddité* (*quidditas*) avec l'universel ou le singulier.

Ibn Sinà se défend vivement, en effet, de confondre l'universel avec la quiddité. L'homme universel ou le cheval universel, ce n'est pas la quiddité de l'homme, l'humanité, ou la quiddité du cheval, l'équinité (*equinitas*). La quiddité de l'homme, l'humanité, n'est, par elle-même, ni universelle ni singulière ; l'universalité ou la singularité sont des accidents qui lui surviennent ; il est nécessaire qu'elle reçoive l'un ou l'autre de ces deux accidents, mais elle n'est pas, par elle-même, destinée à recevoir celui-ci plutôt que celui-là ; selon que l'accident reçu par l'humanité est l'universalité ou l'unité, il en résulte l'homme universel ou l'homme particulier.

Ce qui est vrai de l'universalité ou de l'unité peut se répéter au sujet de l'existence ; la quiddité peut être unie à l'existence conceptuelle qui réside en l'âme ou à l'existence réelle parmi les choses extérieures à l'âme ; son existence peut être une existence en acte ou une existence en puissance ; toujours elle est unie à l'un de ces modes d'existence, mais, par sa nature, elle n'est pas liée de préférence à l'un d'entre eux ; selon que l'existence qui survient, à titre d'accident, à l'humanité est l'existence mentale, l'existence réelle et potentielle ou l'existence réelle et actuelle, l'homme existe dans l'esprit ou bien dans la nature, il existe en puissance ou en acte.

Cette théorie d'Avicenne aura un tel retentissement qu'il est bon de rappeler [1] en quels termes le maître la formulait :

« L'universel, disait-il, [2] en tant qu'il est universel, est une chose, et, en tant qu'il est ce à quoi survient (*accidit*) l'universalité, il est une autre chose. Par l'universel, donc, en tant qu'il est un universel constitué, se trouve désigné un des termes dont il a été précédemment parlé ; lorsqu'en effet, l'universel est l'homme ou le cheval, le concept (*intentio*) [auquel survient l'universalité], concept qui est l'*humanité* ou l'*équinité*, est un concept autre que celui de l'universalité, et en dehors de celui-ci. La définition de l'*équinité* est en dehors de la définition de l'universalité et l'uni-

1. Voir : Troisième partie, ch. II, § VIII ; t. IV, pp. 481-482.
2. AVICENNÆ *Op. laud.*, lib. II, tract. V, cap. I : De rebus omnibus et quomodo est esse eorum.

versalité n'est pas davantage contenue dans la définition de l'*équinité ;* car l'*équinité* possède une définition qui n'a nul besoin de l'universalité ; elle est ce à quoi l'universalité advient (*accidit*).

» Par conséquent, l'*équinité* n'est absolument rien que l'*équinité* toute seule. Par elle-même, elle n'est ni une ni multiple ; elle n'est ni existante dans l'âme ni existante parmi les choses sensibles ; ni l'une ni l'autre de ces deux existences, elle ne la possède ni en acte ni en puissance ; rien de tout cela ne se trouve contenu dans l'essence de l'*équinité*.

» Puisque l'*équinité* n'est rien d'autre que l'*équinité*, l'unité est une propriété telle que, lorsqu'elle est adjointe à l'*équinité*, celle-ci, par cette propriété même, devient une chose unique, [un cheval particulier]. Semblablement, outre l'unité, l'*équinité* possède une multitude d'autres propriétés qui lui adviennent à titre d'accidents (*accidentes sibi*).

» Ainsi, en tant qu'un grand nombre de choses s'accordent à vérifier la définition de l'*équinité*, l'*équinité* est universelle ; mais en tant que l'on prend l'*équinité* avec des propriétés bien déterminées, elle est singulière. En elle-même, donc, l'*équinité* est simplement l'*équinité*.

» Partant, si quelqu'un nous interrogeait au sujet de l'*équinité* sous forme de dilemme : L'*équinité*, en tant qu'*équinité*, existe-t-elle ou n'existe-t-elle pas ? Nous ne pourrions répondre que par une négation, quelle que soit celle des deux alternatives qu'on nous propose... »

Al Gazâli avait, à son habitude, adopté la doctrine d'Avicenne, mais, avec sa coutumière clarté, il l'avait exposée [1] de telle manière que la signification purement logique en fût mise en évidence. « Toute notion (*intentio*) universelle, écrivait-il, lorsqu'on la compare au sujet plus particulier qui se trouve immédiatement au dessous d'elle et contenu en elle, apparaît comme essentielle ou comme accidentelle. »

S'agit-il, par exemple, du concept universel d'animal et du concept d'homme, qui est plus particulier et contenu dans le concept d'animal ? Nous ne pouvons aucunement former le concept d'homme sans lui associer le concept d'animal ; nous ne pouvons concevoir ce que c'est qu'un homme sans concevoir qu'il est un

1. *Logica et Philosophia* Algazelis Arabis. Colophon : Ad Laudem dei altitonantis..... impressum ingenio et impensis Petri Lichtensteijn Coloniensis Anno virginei partus 1506. Idibus februarijs sub hemispherio Veneto. De partibus logice. Capitulum tertium. Fol. sign. a 3, col. d.

animal. Dès lors, nous disons que l'animalité est essentielle à l'homme.

Au contraire, au concept d'homme, comparons le concept d'existence ou le concept de blancheur. « Lorsque vous concevez ce que c'est qu'un homme, il ne vous est pas nécessaire de concevoir qu'il existe ni qu'il est blanc ; tandis que vous ne pourrez pas le concevoir sans concevoir qu'il est un animal. » Voilà pourquoi nous disons que l'existence, que la blancheur sont des concepts (*intentiones*) accidentels à l'homme.

Moïse Maïmonide accepte, lui aussi, l'enseignement d'Ibn Sinâ ; mais tandis qu'Al Gazâli avait ramené cet enseignement à n'être qu'une proposition de pure Logique, Maïmonide le formule en des termes qui en font une thèse de Métaphysique. « On sait, dit-il [1], que l'existence est un accident survenu à ce qui existe ; c'est pourquoi elle est quelque chose d'accessoire survenu à la quiddité de ce qui existe. C'est une chose évidente et nécessaire dans tout ce dont l'existence a une cause ; car son existence est une chose ajoutée à sa quiddité. Mais quant à ce dont l'existence n'a pas de cause, et c'est Dieu seul, le Très-Haut, (car c'est là ce que l'on veut dire en disant que Dieu est d'une existence nécessaire), son existence est sa véritable essence ; son essence est son existence, et elle n'est point une essence à laquelle il est arrivé d'exister, de sorte que son existence y soit quelque chose d'accessoire ; car il est toujours d'une existence nécessaire, et son existence n'est pas quelque chose de nouveau en lui ni un accident qui lui soit survenu....

» Ce qu'il faut savoir également, c'est que l'unité et la multiplicité sont des accidents survenus à ce qui existe.... »

Cette doctrine d'Avicenne, que Maïmonide avait embrassée avec conviction, déplaisait fort à Ibn Rochd. « Avicenne, disait-il [2], a gravement péché en ceci : Il a jugé que l'existence et l'unité étaient des dispositions ajoutées à l'essence de la chose ; il est extraordinaire que cet homme-là ait pu commettre une telle erreur ; mais il a écouté les Motécallemîn de notre religion et il a fait un mélange de leurs discours et de sa propre Théologie.... Nous, au contraire, nous disons que l'existence et l'unité signifient l'essence même, mais de manières différentes ; elles ne signifient pas des dispositions diverses ajoutées à l'essence.... C'est pourquoi nous disons que la substance d'une chose quelconque est l'existence de cette chose ;

1. Moïse ben Maimoun dit Maïmonide, *Le Guide des Égarés*, Première Partie, C. LVII. Trad. S. Munk, t. I, pp. 230-233.
2. Aristotelis Stagiritæ *Metaphysicæ libri XII cum* Averrois Cordubensis *Commentariis;* lib. IV, cap. II, comm. 3.

c'est pourquoi nous disons que la substance de toute chose une, substance par laquelle elle est une, est aussi l'existence de cette chose, ce par quoi elle est un être. » Entre l'essence, l'être et l'unité, il n'y a donc, au gré d'Averroès, aucune distinction véritable ; en l'affirmant, il est certainement le fidèle interprète de la pensée d'Aristote.

En dépit des très vives critiques d'Averroès, Saint Thomas d'Aquin va-t-il adopter la doctrine d'Avicenne et de Maïmonide? Va-t-il admettre que la relation de l'existence à l'essence est celle d'un accident à l'égard d'une substance ?

Nous ne nous étonnerons pas de le voir professer cette opinion dans sa *Somme de la foi catholique contre les Gentils*. Dans cet ouvrage, en effet, qui fut composé [1] sous le pontificat d'Urbain IV, c'est-à-dire entre 1261 et 1265, le *Doctor communis* se montre particulièrement fidèle à la tradition d'Avicenne.

Cette fidélité se manifeste dans le passage suivant [2], où l'on ne retrouve pas seulement la pensée, mais les expressions mêmes de la *Métaphysique* du fils de Sinâ :

« Nous voyons, dans le monde, des choses qui peuvent exister ou ne pas exister ; telles sont les choses soumises à la génération et à la corruption. Or toute chose qui a seulement possibilité d'exister (*possibile esse*) requiert une cause ; en effet, elle est, d'elle-même, indifférente à exister ou à ne pas exister ; si l'existence devient sa propriété, il faut que ce soit par quelque cause. Mais dans l'ordre des causes, on ne peut procéder à l'infini, comme on l'a prouvé ci-dessus par un raisonnement d'Aristote. Il faut donc admettre quelque chose qui soit nécessairement existant (*necesse esse*). Or, ou bien une chose nécessaire trouve en une autre chose la cause de sa nécessité ; ou bien non, mais elle est alors nécessaire par elle-même. Mais, dans l'ordre des choses nécessaires qui tirent d'ailleurs la cause de leur nécessité, on ne peut procéder à l'infini. Dès lors, il faut admettre un premier Être nécessaire qui soit nécessaire par lui-même ; et cet Être, c'est Dieu. »

Cette démonstration de l'existence de Dieu entraîne ce corollaire : En Dieu, l'existence ne diffère pas de l'essence ou quiddité [3]. En effet, « toute chose existe (*est*) parce qu'elle possède de l'existence (*esse*) ; aucune chose, donc, dont l'essence (*essentia*) n'est pas en

1. QUÉTIF et ÉCHARD, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, t. I, p. 289.
2. SANCTI THOMÆ AQUINATIS *Summa catholicæ fidei contra Gentiles*, lib. I, cap. XV : Quod Deus est æternus, art. 4.
3. SANCTI THOMÆ AQUINATIS *Op. laud.*, lib. I, cap. XXII : Quod in Deo idem est esse et essentia. Art. 6.

même temps l'existence, n'existe par sa propre essence ; elle existe par participation de quelque chose, et ce quelque chose, c'est l'existence même ; mais l'être qui existe par participation de quelque chose ne peut pas être le premier Être (*ens*) ; la chose, en effet, à laquelle cet être doit participer afin d'exister, est nécessairement avant cet être ; or Dieu est le premier Être ; avant lui, il n'y a rien ; l'essence de Dieu, donc, est, en même temps, son existence. »

Entre ces deux chapitres de la *Somme contre les Gentils*, où l'inspiration d'Ibn Sinâ se reconnaît si aisément, nous en trouvons un dont l'objet est de prouver que Dieu est sa propre essence ; nous y lisons ce qui suit [1] :

« Cela seul est en sus (*præter*) de l'essence ou *quiddité* d'une chose qui n'entre pas dans la définition de cette chose ; la définition, en effet, désigne ce qu'est (*quid est*) la chose ; mais seuls, les accidents ne se trouvent point compris dans la définition ; dans une chose quelconque, donc, les accidents seuls sont en sus de l'essence (*sola igitur accidentia sunt, in re aliqua, præter essentiam ejus*) ; or en Dieu, on l'a montré, il n'y a pas d'accident ; partant, il n'y a rien en lui, hors son essence ; donc Dieu est lui-même sa propre essence. »

La pensée exprimée en ce chapitre ne contredit nullement à celle d'Avicenne ; ce n'est point Avicenne, cependant, c'est Maïmonide qui a fourni le modèle de ce raisonnement.

Or, de la majeure de ce raisonnement, on peut tirer une autre conséquence qui est celle-ci : Puisqu'en toute chose, il n'y a qu'essence et accident, l'existence d'une créature, distincte de l'essence de cette créature, ne peut être qu'un accident, comme l'ont soutenu Avicenne et Moïse Maïmonide.

En un de ses *Quolibets* [2], Saint Thomas d'Aquin semble admettre très fermement cette opinion.

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Op. laud.*, lib. I, cap. XXI : Quod Deus est sua essentia ; art. 2.

2. Sancti Thomæ Aquinatis *Quodlibeta ;* quodlib. IIm, art. III : Utrum angelus substantialiter sit compositus ex essentia et esse.

Le nom de *Quolibets* reviendra fréquemment dans ces pages ; indiquons-en l'origine.

Deux fois par an, à l'Avent et au Carême, les bacheliers qui voulaient obtenir le grade de licencié en Théologie se livraient à des discussions particulièrement solennelles. La veille de la discussion, l'assistance choisissait un certain nombre de sujets pris dans les domaines les plus variés *(de quolibet)* et les affichait sur la porte de la salle. Le lendemain, les bacheliers discutaient ces questions ; le docteur en Théologie qui présidait les débats reprenait ensuite la discussion et formulait la solution qu'il convenait d'adopter. Ce sont ces résumés qui, pour nombre de Scolastiques illustres, nous ont été conservés sous le nom de *Disputationes de quolibet* ou de *Quodlibeta*. Portant, en général, sur les sujets qui étaient alors à l'ordre du jour, la plupart des

La question débattue était celle-ci : L'ange est-il substantiellement composé d'essence et d'existence ?

» Il semble, écrit tout d'abord le Docteur Angélique, que l'ange ne soit pas substantiellement composé d'essence et d'existence. L'essence de l'ange, en effet, c'est l'ange, car la *quiddité* d'un être simple, c'est cet être simple lui-même. Si donc l'ange était composé d'essence et d'existence, il serait composé de lui-même et de quelque chose d'autre que lui-même, ce qui est absurde. L'ange n'est donc pas substantiellement composé d'essence et d'existence.

» En outre, aucun accident ne se rencontre en la composition substantielle de la substance. Mais l'existence de l'ange est un accident, car Saint Hilaire, dans son livre *De la Trinité* [1], attribue à Dieu seul, comme un caractère qui lui est propre, que l'existence ne soit pas, pour lui, un accident, mais une vérité subsistante. »

Saint Thomas répond que « la composition d'essence et d'existence qui se trouve dans un ange n'est pas une composition comme celle qui résulterait de parties différentes de la substance, mais une composition semblable à celle qui résulterait de la substance et d'une chose adhérente à la substance.

» A la première objection, il faut répondre que, de deux choses que l'on joint ensemble, il résulte parfois une troisième chose ; ainsi par l'union de l'âme et du corps se constitue l'humanité, en sorte que l'homme est composé d'une âme et d'un corps. Parfois aussi, de deux choses qu'on joint ensemble, il ne résulte pas une troisième chose, mais seulement une certaine nature composée (*ratio composita*) ; ainsi la nature de l'homme blanc se résout en la nature de l'homme et la nature de la blancheur ; dans ces cas-là, une chose est composée d'elle-même et de quelque chose d'autre, de même qu'une chose blanche se compose de la chose même qui est blanche et de la blancheur.

» A la seconde objection il faut répondre que l'être (*esse*) est un accident, non pas qu'il se comporte comme quelque chose qui arrive d'une manière accidentelle, mais parce qu'il se comporte comme l'actualité d'une substance quelconque (*esse est accidens, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cujuslibet*

Quotibets sont d'un très grand intérêt pour l'histoire de la Philosophie et de la Théologie.

1. Le texte de Saint Hilaire auquel Saint Thomas fait allusion est ainsi conçu : « *Esse enim non est accidens nomen, sed subsistens veritas et manens causa et naturalis generis proprietas* » [S. Hilarii Pictavensis Episcopi *De Trinitate* lib. VII, cap. XI. — S. Hilarii *Opera*. Accurante J. P. Migne, t. II (*Patrologiæ Latinæ* t. X), col. 208].

substantiæ). C'est pourquoi Dieu, qui est sa propre actualité, est aussi sa propre existence. »

Il semble qu'en cette circonstance, le *Doctor communis* accepte sans restriction cette affirmation : L'existence se comporte à l'égard de l'essence comme l'accident à l'égard de la substance. Cette affirmation paraît résulter aussi bien de cette proposition formelle : *Esse est accidens*, que de la comparaison employée pour l'éclaircir.

Thomas d'Aquin se montrait alors particulièrement attentif aux analogies qu'on peut reconnaître entre l'existence et un accident ; plus tard, dans son dernier *Quolibet*, c'est aux différences qu'il attachera plus d'importance.

La question posée était ainsi formulée [1] : L'existence d'un ange est-elle un accident de cet ange ? Après avoir résumé les critiques d'Averroès contre l'opinion d'Avicenne, Thomas répondait :

« L'existence substantielle d'une chose n'est pas un accident (*esse substantiale rei non est accidens*) ; c'est l'actualité de toute forme qui existe, que cette forme existe sans matière ou soit unie à la matière.... Partant, au sens propre du mot, l'existence n'est pas un accident (*Et sic, proprie loquendo, non est accidens*). Au sujet du texte de Saint Hilaire, je dis que le mot *accident* y est pris au sens large, comme désignant tout ce qui ne fait pas partie de l'essence ; et ainsi en est-il de l'existence pour les choses créées ; en Dieu seul, l'existence, c'est l'essence. »

Successivement enclin à affirmer, puis à nier cette proposition : L'existence est à l'essence ce que l'accident est à la substance, le *Doctor communis* ne la livrait pas à ses successeurs comme une solution, mais plutôt comme l'énoncé d'un problème à résoudre.

IV

L'EXISTENCE EST A L'ESSENCE CE QUE L'ACTE EST A LA PUISSANCE

Avicenne et Al Gazâli avaient très clairement enseigné que l'existence se comporte à l'égard de l'essence comme l'acte à l'égard de la puissance, comme la forme à l'égard de la matière. A ce sujet, Thomas d'Aquin se montre, constamment, leur très fidèle disciple.

1. SANCTI THOMÆ AQUINATIS *Quodlibeta*, Quodlib. XIIm, art. V : Utrum esse angeli sit accidens ejus.

Au *De ente et essentia*, nous l'avons entendu [1] reproduire cette doctrine, alors qu'au sein d'une créature immatérielle, il voulait distinguer l'essence et l'existence. Nous allons, au cours de ses divers écrits, relever maint passage où la même pensée se trouve clairement affirmée. Mais, parmi les œuvres du *Doctor communis*, il en est une où la théorie dont nous parlons se trouve exposée *ex professo*, à partir de ses principes et jusqu'en ses conséquences; nous voulons parler de la *Somme contre les Gentils*.

Voici d'abord, en cette *Somme*, l'énoncé [2] de l'axiome qui va donner un point de départ à toute la déduction :

« En tout composé, il faut qu'il y ait acte et puissance ; plusieurs choses, en effet, ne peuvent faire un objet qui soit absolument un (*simpliciter unum*), à moins qu'une chose n'y soit en acte et une autre en puissance. »

Or, tout être créé est composé ; il est composé d'essence et d'existence ou, selon le langage que Thomas d'Aquin emploie dans les chapitres que nous allons analyser, de substance (*substantia*) et d'existence (*esse*). Cette proposition va être établie ici avec une netteté, une rigueur qui ne se trouvaient pas au *De ente et essentia*. Mais, pour atteindre à cette netteté et à cette rigueur, la déduction dépouillera entièrement la philosophie péripatéticienne pour se souvenir uniquement de ce que Gilbert de la Porrée et ses contemporains empruntaient au *Livre des causes* et, surtout, de ce qu'enseignait la *Métaphysique* d'Avicenne.

Voici, d'abord, un argument [3] où Gilbert eût reconnu ce qu'il appelait [4] le langage des théologiens :

En toute créature, même en une créature intellectuelle qui n'est pas composée de matière et de forme, « on trouve une certaine composition ; en toute créature, en effet, l'*esse* est autre chose que le *quod est*.

» Si l'existence est l'être subsistant par soi (*si esse est subsistens*), rien n'est, en sus de son existence (*esse*), adjoint à cet être subsistant. Dans une chose où l'existence n'est pas l'être subsistant lui-même, ce qui se trouve en cet être (*existens*) en sus de son existence, est, il vrai, uni à cet être, mais ne fait pas un avec son existence, si ce n'est par accident, parce qu'il y a, ici, un sujet qui possède à la fois l'existence et ce qui est en sus de l'existence. De

1. Vide supra, p. 482.
2. SANCTI THOMÆ AQUINATIS *Summa contra gentiles*, lib. I, cap. XVIII : Quod in Deo nulla sit compositio. Art. 1.
3. SANCTI THOMÆ AQUINATIS *Op. laud.*, lib. II, cap. LII : Quod in substantiis intellectualibus differt esse et id quod est. Art. 1.
4. Voir : Troisième partie, ch. IX, § II ; ce vol., pp. 291-292.

même voit-on qu'en Socrate, en sus de son existence substantielle, se rencontre la blancheur, qui n'est pas la même chose que son existence ; ce n'est pas même chose, en effet, sinon par accident, d'être Socrate et d'être blanc.

» Si l'existence (*esse*) ne se rencontrait pas en une substance, il n'y aurait plus aucun moyen d'unir à cette substance ce qui est en sus de l'existence.

» L'existence, en tant qu'existence, ne saurait être diverse [d'une chose à une autre] ; mais elle peut être diversifiée par quelque chose qui soit en sus de l'existence ; c'est ainsi que l'existence d'une pierre est différente de l'existence d'un homme.

» L'existence qui est l'existence subsistant par elle-même (*esse subsistens*) est donc nécessairement unique. D'autre part, il a été démontré que Dieu est sa propre existence subsistant par elle-même. Partant, hors Dieu, aucune chose ne peut-être sa propre existence. Par conséquent, en toute substance, excepté Dieu, autre doit être la substance, et autre son existence. »

Après cet argument qui s'inspire du *Livre des causes*, en voici d'autres qu'Avicenne, qu'Al Gazâli eussent avoués [1] :

« L'existence (*esse*) reçue d'une cause étrangère ne convient pas à l'être (*ens*) en tant qu'être ; sans cela, tout être aurait un autre être pour cause.... Cette existence, donc, qui est l'être subsistant par soi ne saurait avoir de cause. Partant, aucune chose causée ne peut être sa propre existence....

» L'existence même appartient au premier Agent par la propre nature de cet Agent, car son existence, comme nous l'avons montré, c'est sa substance. Mais ce qui appartient à une chose en vertu de la nature propre de cette chose ne saurait appartenir aux autres choses, sinon par participation ; c'est ainsi qu'aux corps autres que le feu, la chaleur appartient seulement par participation. A toutes les choses donc qui ne sont pas le premier Agent, l'existence n'appartient qu'en vertu d'une certaine participation ; mais ce qui appartient à une chose en vertu d'une participation n'est point la substance de cette chose ; il est dès lors impossible que la substance d'un être (*ens*) quelconque, hors le premier Agent, soit l'existence même de cet être. »

Toute chose créée est donc, en vertu de cette théorie empruntée à Ibn Sinâ, un composé de deux éléments : Son essence ou substance qu'elle possède par elle-même, et son existence qu'elle tient d'une participation. Dès lors, en vertu du principe précédemment

1. Saint Thomas d'Aquin, loc. cit., art. 4 et art. 7.

posé, l'un de ces deux éléments doit jouer le rôle de puissance et l'autre de rôle d'acte. Point d'hésitation sur la répartition de ces rôles ; c'est l'essence ou substance qui est la puissance, et l'existence qui est l'acte ; on s'en peut convaincre par de multiples arguments [1].

« Toutes les fois qu'en un même être on trouve deux choses dont l'une est le complément de l'autre, le rapport de celle-là à celle-ci est un rapport d'acte à puissance. Or, en toute substance intellectuelle créée, nous trouvons deux choses, la substance même et son existence ; cette existence n'est pas la substance même, comme nous l'avons montré. Mais l'existence est ce qui donne son achèvement à la substance existante, car toute chose est en acte par cela même qu'elle possède l'existence. Il en résulte donc qu'en chacune des susdites substances, il y a composition d'acte et de puissance.

» En second lieu, ce qui, dans une chose, provient d'un agent, c'est nécessairement un acte de cette chose, car c'est le propre d'un agent de faire que quelque chose soit en acte. Or, on a montré précédemment que toutes les substances tiennent leur existence du premier Agent ; c'est précisément parce qu'elles tiennent d'autrui leur existence que ces substances sont créées. Au sein des substances créées, donc, l'existence réside comme un certain acte. D'autre part, ce en quoi réside un acte, c'est une puissance, car l'acte, en tant qu'acte, est toujours relatif à une puissance. En toute substance créée, donc, il y a puissance et acte.

» En troisième lieu, celui qui participe de quelque chose est à la chose dont il reçoit sa part comme une puissance à l'égard d'un acte ; parce qu'il participe, en effet, il devient actuellement participant. Or, on a démontré plus haut que Dieu seul est être par essence *(essentialiter ens)* ; toutes les autres choses reçoivent l'existence par participation. Toute substance créée est donc, à l'égard de son existence, comme la puissance à l'égard de l'acte.

» En quatrième lieu, enfin, c'est par l'acte qu'une chose ressemble à la cause agissante. Or, comme on l'a montré plus haut, c'est par l'existence que toute chose créée ressemble à Dieu. L'existence joue le rôle d'acte à l'égard de toutes les substances créées. Il en résulte qu'en toute substance créée, il y a combinaison d'acte et de puissance. »

N'allons pas en conclure que toute chose créée soit composée de forme et de matière. « La combinaison de matière et de forme [2]

1. SANCTI THOMÆ AQUINATIS *Op. laud.*, lib. II, cap. LIII : Quod in substantiis intellectualibus creatis sunt et actus et potentia.

2. SANCTI THOMÆ AQUINATIS *Op. laud.*, lib. II, cap. LIV : Quod non est idem compositio ex materia et forma et ex substantia et esse.

n'est pas de même nature que la combinaison de substance et d'existence, bien qu'elles soient toutes deux combinaisons de puissance et d'acte.

» La matière, en effet, n'est pas la substance même; il en résulterait, en effet, que toutes les formes ne sont que des accidents, comme l'admettaient les anciens physiciens ; la matière est seulement une partie de la substance.

» En second lieu, l'existence n'est pas l'acte propre de la matière, mais l'acte de la substance tout entière..... Aussi la matière ne peut-elle être dite *quod est ;* l'*id quod est*, c'est la substance.

» En troisième lieu, la forme n'est pas l'existence ; elle est seulement coordonnée à l'existence ; la forme est à l'existence correspondante comme la lumière à la chose éclairée ou comme la blancheur au fait d'être blanc.

» Enfin, à l'égard de la forme même, l'existence joue le rôle d'un acte. Si, dans le composé de matière et de forme, on dit que la forme est le principe de l'existence, c'est qu'elle achève la substance, substance qui aura l'existence pour acte ; ainsi la transparence est-elle pour l'air un principe d'éclairement, parce qu'elle en fait un sujet propre à recevoir la lumière.

» Ainsi donc, dans un composé de matière et de forme, ni la matière ni la forme ne peut être appelée *quod est* ni existence. La forme, toutefois, peut être appelée *quo est*, car elle est principe d'existence. Mais c'est la substance même qui est le *quod est*, tandis que l'existence, c'est ce par quoi cette substance reçoit le nom d'être (*quo denominatur ens*).

» Quant aux substances intellectuelles, elles ne sont pas composées de matière et de forme ; en elles, la forme est une substance qui subsiste par elle-même ; dans ces substances, c'est la forme qui est le *quod est*, tandis que l'existence est l'acte par lequel cette forme existe (*quo est*). En elles, donc, il n'y a qu'une seule combinaison de puissance et d'acte, qui est la combinaison de *quod est* et d'*esse* ou bien de *quod est* et de *quo est*.

» Au contraire, dans les substances composées de matière et de forme, il y a deux combinaisons de puissance et d'acte. Il y a d'abord la combinaison qui engendre la substance, laquelle est composée de matière et de forme ; il y a ensuite la combinaison de cette substance déjà composée avec l'existence ; cette dernière peut-être, elle aussi, appelée combinaison de *quod est* et d'*esse* ou bien de *quod est* et *quo est*.

» Par là, il est évident que la composition d'acte et de puissance est plus générale que la composition de forme et de matière.

La matière et la forme sont des subdivisions de la substance matérielle, la puissance et l'acte des subdivisions de l'être en général (*ens commune*). Aussi, tout ce qui dépend de la simple puissance et de l'acte simple appartient en commun aux substances matérielles et aux substances crées immatérielles : ainsi en est-il de recevoir et être reçu, d'être perfectionné et de perfectionner. Au contraire, ce qui appartient en propre à la matière et à la forme en tant que telles, la génération et la corruption par exemple, c'est particulier aux substances matérielles et cela ne convient aucunement aux substances créées immatérielles. »

Tout le Péripatétisme s'insurgerait contre une telle doctrine ; pour cette Philosophie, tout ce qui est en puissance de recevoir une certaine perfection, un certain achèvement est matière à l'égard de cette perfection ; pour cette matière, l'achèvement qui en est l'acte est une forme. S'il existe des Intelligences dépouillées de la matière, des substances qui sont formes simples, c'est qu'en elles, il n'y a nulle puissance, c'est quelles sont acte pur. Dès là que Thomas d'Aquin regarde les Intelligences créées comme mêlées de puissance et d'acte, le Péripatétisme exigerait de lui qu'il les composât de matière et de forme ; Saint Bonaventure saura le lui dire.

Pourquoi donc, en dépit des enseignements d'Aristote, Thomas d'Aquin se refusera-t-il à cette conclusion ? Pourquoi niera-t-il que l'essence soit une matière dont l'existence est la forme, tout en continuant d'affirmer que l'essence est en puissance de l'existence et que l'existence est l'acte de l'essence ? C'est que la puissance dont l'essence est affectée, c'est une puissance qu'Aristote ignorait et qu'il eût refusé de concevoir ; cette puissance, c'est la puissance d'exister, c'est le *possibile esse* que le Néo-platonisme arabe avait admis en dépit des leçons du Péripatétisme. En aucune circonstance, plus nettement qu'en celle-ci, nous ne verrons Thomas d'Aquin rompre avec la tradition d'Aristote pour suivre la tradition d'Avicenne.

Que le rapport de l'existence à l'essence soit un rapport d'acte à puissance, le *Doctor communis*, nous l'avons dit, l'a constamment admis. Il le déclarait déjà au *De ente et essentia*. Nous venons de lui entendre professer dans la *Somme contre les Gentils*. Nombreux sont, dans ses autres écrits, les textes où se reconnaît le même enseignement.

Tel est, par exemple, le suivant [1] : « Toute chose autre que

1. SANCTI THOMÆ AQUINATIS *Quodlibeta* ; Quodlib. IIm, art. XX : Utrum anima sit composita ex materia et forma.

Dieu existe par participation, en sorte qu'en elle, autre chose est la substance qui participe à l'existence, autre chose est l'existence reçue en partage. Mais toute chose qui participe se comporte à l'égard de ce qu'elle reçoit en partage comme la puissance se comporte à l'égard de l'acte. Par conséquent, la substance de toute chose créée se comporte à l'égard de l'existence de cette chose comme la puissance à l'égard de l'acte. Ainsi, toute substance créée est composée de puissance et d'acte, c'est-à-dire de ce qu'elle est et d'existence (*ex eo quod est et esse*), comme le dit Boëce au livre *De hebdomadibus.* »

Tel est encore ce passage [1] : « Il faut que l'existence comparée à l'essence, qui diffère de cette existence, soit comme l'acte à l'égard de la puissance. — *Oportet quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quæ est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam.* »

Tel est, en troisième lieu, cet autre texte [2] : « Dans un ange, nous trouvons la substance ou la quiddité qui subsiste, et l'existence par laquelle cette quiddité subsiste.... Nous disons donc que l'ange est composé de ce par quoi il existe et de ce qu'il est (*ex quo est et quod est*) ou encore, selon le mot de Boëce, d'existence et de ce qu'il est (*ex esse et quod est*). Or, la substance de l'ange, considérée en elle-même, est en puissance de l'existence, car c'est d'un autre qu'elle tient l'existence, et l'existence en est l'acte ; il y a donc, en elle, opposition de puissance et d'acte. Ainsi pourrait-on accorder qu'il y a, en elle, matière et forme, si tout acte devait être appelé forme, et toute puissance, matière. Mais cette appellation ne convient pas au cas dont il s'agit, car l'existence n'est pas un acte qui soit partie de l'essence, comme l'est une forme ; c'est par elle-même que la substance ou *quiddité* de l'ange subsiste, ce qui ne convient pas à la matière. »

Enfin le texte où se trouve le plus formellement énoncée la pensée que nous avons en vue est, sans doute, celui-ci, qui est extrait de la *Somme théologique* [3] :

« Bien qu'un ange ne soit pas composé de matière et de forme, il y a cependant en lui une certaine composition. Cela se peut manifester par la considération des choses matérielles où l'on trouve une double composition. De ces deux compositions, la première est celle qui est faite de forme et de matière, principes par

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Summa Theologica*, Pars prima, quæst. III, art. V : Utrum in Deo sit idem essentia et esse.
2. Sancti Thomæ Aquinatis *Quodlibeta* ; Quodlib. IX^{m}, art. VI : Utrum angeli sint compositi ex materia et forma.
3. Sancti Thomæ Aquinatis *Summa theologica*, Pars prima, Quæst. L, art. II : Utrum angelus sit compositus ex materia et forma.

lesquels se trouve constituée une certaine nature [1]. Mais la nature ainsi composée n'est pas sa propre existence, car l'existence est l'acte de cette nature. La nature est donc en comparaison de son existence comme la puissance à l'égard de l'acte (*Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum*). Supprimons maintenant la matière ; supposons que la forme subsiste en elle-même et non pas dans une matière ; cette forme continuera de se comporter à l'égard de son existence comme la puissance à l'égard de l'acte. Dans un ange, c'est cette composition-là qu'il faut concevoir. C'est là ce que certaines personnes expriment en disant qu'un ange est composé de *quo est* et de *quod est*, ou *d'esse* et de *quod est*, comme dit Boëce [2] ; *quod est*, en effet, c'est la forme subsistante elle-même ; l'*esse*, au contraire, c'est ce par quoi (*quo*) la substance existe (*est*), comme la course est ce par quoi (*quo*) le coureur court. »

Si le Docteur Angélique, dans tous les passages que nous venons de citer, répète que l'existence est à l'essence comme l'acte à la puissance, il refuse constamment d'assimiler la composition d'essence et d'existence à la composition de matière et de forme. Une seule fois, dans sa *Question discutée sur les créatures spirituelles*, il s'est relâché quelque peu de cette rigueur ; sans admettre, entre ces deux compositions, une identité proprement dite, il a concédé, cependant, une certaine similitude. Citons ce dernier texte [3], particulièrement clair, qui résume, pour ainsi dire, tout l'enseignement thomiste sur la distinction entre l'essence et l'existence :

« Tout ce qui est après le premier Être possède une existence (*esse*) qui est reçue en quelque chose qui concrète (*contrahit*) cette existence ; partant, en toute chose créée, autre est la nature même de cette chose, nature qui participe de l'existence, autre est l'existence reçue par participation. C'est par assimilation que toute chose, en tant qu'elle possède l'existence, participe de l'Acte premier ; il est donc nécessaire qu'en toute chose, le rapport de l'existence reçue par participation à la nature qui participe soit comme un rapport d'acte à puissance.

» Dans la nature d'une chose corporelle, la matière ne participe pas par elle-même à l'existence ; elle y participe par l'inter-

1. Nous rappelons que, pour Saint Thomas d'Aquin, *natura, essentia, quidditas* sont synonymes.
2. Nous avons vu, dans un chapitre précédent, que Thomas d'Aquin défigure ici la pensée de Boëce. — *Vide supra*, pp. 313-314.
3. Sancti Thomæ Aquinatis *Quæstio disputata de spiritualibus creaturis ;* art. I : Utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma.

médiaire de la forme ; en effet, lorsque la forme advient à la matière, elle la fait exister en acte ; ainsi en est-il lorsque l'âme survient au corps.

» Dès lors, en toute chose composée [de matière et de forme] il y a lieu de considérer deux actes et deux puissances. En premier lieu, la matière joue le rôle de puissance à l'égard de la forme, et la forme est l'acte de cette matière. En second lieu, la nature composée de matière et de forme est comme une puissance à l'égard de l'existence, en tant qu'elle est apte à recevoir cette existence.

» Supprimons maintenant le fondement qu'est la matière ; s'il demeure cependant une forme déterminée qui ne subsiste pas dans une matière, mais qui subsiste par elle-même, elle sera encore à son existence dans le même rapport que la puissance à l'acte.... De cette façon, la nature d'une substance spirituelle, nature qui n'est pas composée de matière et de forme, est comme une puissance à l'égard de son existence.

» Ainsi, dans une substance spirituelle, il y a composition d'acte et de puissance et, par conséquent, de forme et de matière (*et, per consequens, formæ et materiæ*), si toutefois toute puissance reçoit le nom de matière et tout acte le nom de forme. Toutefois, cela n'est point dit proprement, suivant le commun usage des noms (*Sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum nominum.*) »

De cette idée que l'existence joue, à l'égard de l'essence, le rôle d'un acte à l'égard d'une puissance et, *jusqu'à un certain point*, le rôle d'une forme à l'égard d'une matière, Thomas d'Aquin est si intimement pénétré que cette conviction le conduit à interpréter à faux le *Liber de causis*. Au gré de l'auteur de ce livre, toute intelligence, toute âme, au dessous de la Cause première, est affectée d'une dualité ; en elle, il y a l'essence ou existence (*essentia*, *esse*), qui provient de la Cause créatrice, et la forme (*forma*) imprimée par les causes secondes ; pour marquer qu'à l'égard de cette forme, l'existence joue un rôle qui ressemble à celui de la matière, le commentateur de Proclus lui forge ce nom d'allure grecque : *hyliathis ;* que la *hyliathis* soit bien identique à ce que crée la Cause suprême, à cette *essentia* ou à cet *esse,* au sein duquel l'auteur néoplatonicien ne cherche pas à distinguer l'essence de l'existence, nous en avons l'assurance aussi bien par le texte où la *hyliathis* est mentionnée que par toute la doctrine du *Livre des causes* [1].

1. Voir : Troisième partie, Ch. I, § II ; t. IV, pp. 340-345.

Or, en cette doctrine, Thomas d'Aquin veut absolument retrouver [1] celle qui lui est chère, celle d'Avicenne et d'Al Gazâli, ce qui l'amène à lui faire subir d'étranges déformations.

La phrase commentée est celle-ci : « *Et Intelligentia est habens hyliathim, quoniam est esse et forma.* »

Nous pensons qu'il la faut traduire ainsi : « L'intelligence possède une *hyliathis* parce qu'elle est, [d'une part,] *esse* et [d'autre part] *forma.* » C'est la dualité et l'opposition de ces deux éléments, l'*esse* et la *forma*, qui entraîne l'existence de la *hyliathis ;* là où cette dualité fait défaut, il n'y a plus de *hyliathis :* « *Et Causæ quidem primæ non est hyliathis, quoniam ipsa est tantum esse.* » La *hyliathis* est l'un de ces deux éléments opposés ; le nom de *forma* donné à l'un d'eux indique assez que c'est l'autre, l'*esse*, qui doit recevoir ce nom imité de *hyle ;* si cette conjecture avait besoin d'une autre preuve, on la trouverait, semble-t-il, dans cette proposition : « *Et Natura est habens esse hyliathim.* »

Voilà donc une interprétation qui épouse tous les détails du texte et se conforme, d'ailleurs, à toute la doctrine du *Liber de causis.* Ce n'est pas celle de Saint Thomas d'Aquin.

Dans la phrase commentée, celui-ci n'oppose pas *esse* à *forma ;* il regarde ces deux termes, *esse* et *forma*, comme désignant par leur ensemble quelque chose d'unique ; et à ce quelque chose, qui est à la fois *esse* et *forma*, l'auteur donne le nom d'*hyliathis ;* telle est l'interprétation que développe le Docteur Angélique.

Le *Liber de causis* ignore évidemment la distinction entre l'essence et l'existence ; les termes *esse*, *ens*, *essentia* [2] y sont toujours pris comme synonymes ; ce qu'ils désignent, en chaque substance, c'est toujours ce qui provient, par voie de création, de la Cause première ; c'est donc, avant tout, ce que Thomas nomme existence (*esse*, *ens*).

Or, dans ce *Livre des causes*, Thomas croit lire la distinction entre l'essence ou *quiddité* et l'existence conférée par la Cause créatrice. Selon lui, c'est de la quidité que l'auteur a dit : Elle est *esse* et *forma.* Puis, en dépit de cette affirmation qui déclare que la quiddité de l'Intelligence est forme, il va la nommer *hyliathis*,

1. SANCTI THOMÆ AQUINATIS *Expositio libri de causis,* lect. IX.

2. En un autre endroit, Saint Thomas d'Aquin, toujours désireux de retrouver sa propre pensée dans le *Livre des Causes,* veut que l'auteur de ce livre ait opposé l'un à l'autre les deux mots *esse* et *essentia,* alors qu'il les a constamment pris pour synonymes. « Il est dit dans le Commentaire du *Livre des causes* que l'intelligence, que nous nommons ange, a *essentia* et *esse.* » Le *Livre des causes* n'a jamais écrit : « *Intelligentia habet essentiam et esse* », comme le prétend Thomas d'Aquin, mais bien : « *Intelligentia est esse et forma.* » (SANCTI THOMÆ AQUINATIS *Quodlibeta,* Quodlib. IIm, art. III).

afin de l'assimiler à une matière. Pourquoi ? C'est que cette quiddité n'est pas, à elle-même, sa propre existence ; elle ne subsiste que grâce à l'existence reçue par participation à la Cause créatrice ; or, à l'égard de cette existence participée, elle se comporte comme la puissance à l'égard de l'acte, comme la matière à l'égard de la forme. Citons le texte même de Saint Thomas : « *Intelligentia habet hyliathim, id est aliquid materiale vel ad modum materiæ se habens... Exponit, subdens : Quoniam esse et forma. Quidditas enim et substantia ipsius Intelligentiæ est quædam forma subsistens et immaterialis ; sed quia ipsa non est suum esse, sed est subsistens in esse participato, comparatur ipsa forma subsistens ad esse participatum, sicut potentia ad actum et ut materia ad formam.* »

L'explication est extrêmement ingénieuse et hardie. Dans le *Liber de causis*, elle permet de retrouver la pensée d'Avicenne et d'Al Gazâli. Fait-elle découvrir la pensée de l'auteur du *Liber de causis ?* Nous pensons avoir montré qu'il n'en est rien.

V

LES IDÉES DIVINES ET LA CRÉATION

Si désireux que fût Thomas d'Aquin de parler de l'essence et de l'existence selon l'enseignement d'Avicenne et d'Al Gazâli, il ne pouvait, cependant, suivre cet enseignement jusqu'au bout. Sa foi chrétienne l'arrêtait.

Pour les philosophes arabes, toute *quiddité* ou essence était, de toute éternité, unie à l'existence actuelle. C'était bien évident pour les substances soustraites à la génération et à la corruption. Cela n'était pas moins vrai des substances sujettes à la naissance et à la mort ; en effet, si les individus naissent et périssent, toute espèce est éternelle ; toujours, quelqu'un de ses représentants existe actuellement ; toujours, donc, la *quiddité* spécifique se trouve, en quelque lieu du Monde, unie à l'existence actuelle et individuelle.

Avicenne, en effet, n'était pas de ceux pour qui la *quiddité* serait un je ne sais quoi capable de subsister en soi lors même qu'il ne serait la *quiddité* d'aucune chose réellement existante. Pour ceux qui professent une telle opinion, il se montrait plein de mépris : « Je me suis laissé dire ceci, écrivait-il [1]. Certains hommes préten-

1. AVICENNÆ *Metaphysica*, Lib. II, tract. I, cap. I.

dent que quelque chose est ce quelque chose alors même qu'il ne possède pas l'existence (*quod aliquid est aliquid quamvis non habeat esse*), et que la forme d'une chose (*res*) est quelque chose, mais que ce n'est ni une chose qui existe en réalité ni une chose qui, en réalité, n'existe pas (*quod aliquid est forma rei, quæ non est res nec quæ est nec quæ non est, et quod quæ vel quod non significant res*). Ceux-là ne font pas partie de l'universalité de ceux qui savent. »

Une religion selon laquelle le Monde a commencé ne peut admettre le sentiment d'Avicenne.

Pour le Chrétien, donc, aucune essence, sauf celle de Dieu, n'a pu être unie, de toute éternité, à l'existence actuelle et individuelle ; cette proposition ne fait point de doute.

Mais alors une question se pose : Les essences des choses créées sont-elles, cependant, éternelles ?

Pour que cette question ait un sens, il faut qu'on attribue une signification à cette proposition : Telle essence est, alors même que cette essence n'existe d'une manière actuelle en aucun individu. Il faut donc que l'on conçoive, pour l'essence, une certaine façon d'exister, un *esse essentiæ* qui se distingue de l'existence proprement dite ou actuelle (*esse existentiæ*).

Au *De ente et essentia*, Thomas d'Aquin a bien admis un tel *esse essentiæ* ; mais il a de suite ajouté que cette existence résidait seulement dans l'esprit [1] : « *Natura duplex habet esse, unum in singularibus et aliud in anima.* » Si donc toute essence devait exister de toute éternité, ce ne pourrait être que d'une existence conceptuelle, dans l'intelligence de Dieu.

Devons-nous attribuer à Thomas d'Aquin l'opinion suivante : Toute créature a une essence éternelle, parce que, de toute éternité, Dieu connaît cette essence ?

Il pourrait sembler, tout d'abord, qu'en une créature, Thomas d'Aquin reconnût quelque chose qui préexisterait à la création, qui serait comme un sujet où se trouverait reçue l'existence conférée par la création ; cette dernière existence serait, pour ce sujet, une sorte d'accident. Le prieur général de son ordre, Jean de Verceil, l'avait questionné touchant cent-huit articles, extraits des œuvres de Pierre de Tarentaise, articles parmi lesquels se trouvait celui-ci [2] : « Dans la créature, la création est une passion ; elle est un

1. Sancti Thomæ Aquinatis *De ente et essentia opusculum*, Cap. III.
2. Sancti Thomæ Aquinatis *Responsio ad fratem Joannem Vercellensem generalem magistrum Ordinis Prædicatorum de articulis centum et octo sumptis ex opere Petri de Tarentasio*. Quæstio XCV (Sancti Thomæ Aquinatis *Opuscula*. Opusc. IX. Éd. Venetiis, 1498, fol. 69, col. b).

accident de la créature et, en réalité, elle lui est postérieure. » La réponse de Saint Thomas commence en ces termes : « Il est exact qu'en réalité, la création ne met rien dans la chose créée, si ce n'est une relation à Celui de qui elle tient l'existence ; cette existence est un certain accident ; et cette relation, en ce qui concerne cette autre existence qu'elle a dans le sujet, est, [elle-même], un accident ; elle est postérieure au sujet. — *Verum est quod creatio secundum rem nihil ponit in creato, nisi relationem tantum [ad eum] a quo habet esse quod est quoddam accidens ; et hæc quidem relatio, quantum ad aliud esse quod habet in subjecto, accidens quoddam est et posterius subjecto.* »

Cette réponse, on serait volontiers tenté de la comprendre ainsi : L'essence de la créature est antérieure à la création et, partant, éternelle ; par la création, elle reçoit l'existence à la manière dont une substance reçoit un accident ; l'opération créatrice subie par cette essence y est un autre accident, savoir une certaine relation entre cette essence et Dieu.

L'éternité des essences des créatures semblerait donc se devoir conclure du passage que nous venons de citer ; comme, d'ailleurs, la connaissance divine peut seule assurer cette éternité, il resterait à voir comment, au gré de Saint Thomas d'Aquin, elle l'assure en effet.

Or cette interprétation donnée à la réponse qu'avait sollicitée Jean de Verceil serait absolument contraire à la pensée de Saint Thomas d'Aquin ; s'il regarde la créature comme antérieure, reçue par elle, à la création passive, c'est d'une antériorité de raison et de nature, non d'une antériorité dans le temps. La création n'est pas l'accession à l'existence actuelle d'une essence douée jusqu'alors, et de toute éternité, d'une certaine existence essentielle. La création, c'est un commencement absolu ; avant qu'elle se produisît, non seulement la créature n'avait pas d'existence, mais elle n'avait pas d'essence ; elle n'était *rien du tout ;* par la création, ce n'est pas seulement l'existence qui est produite, mais aussi l'essence. « Par l'acte même qui attribue l'existence à la quiddité, écrit le *Doctor communis* [1], ce n'est pas seulement l'existence qui est dite créée, c'est aussi la quiddité même, car avant de posséder l'existence, celle-ci n'est rien. — *Quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur, quia antequam esse habeat, nihil est.* »

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Quæstiones disputatæ de potentia Dei.* Quæst. III : De creatione. Art. V, ad 2m.

Dans une de ses *Questions discutées sur la puissance de Dieu*, Thomas d'Aquin expose en détail sa théorie de la création. La création, dit-il [1], peut être considérée de deux manières, comme création active et comme création passive. « Lorsqu'on la considère comme active, elle désigne l'action de Dieu, qui est l'essence même de Dieu accompagnée d'une certaine relation avec la créature ; cette relation, d'ailleurs, n'est pas une relation réelle ; c'est seulement une relation conçue par l'intelligence. Lorsqu'au contraire, on considère la création d'une manière passive, comme, à proprement parler, elle n'est pas un changement, on ne peut pas dire qu'elle soit destinée à prendre place dans la catégorie de la passion, mais bien qu'elle doit être mise dans la catégorie de la relation....

» La création n'implique aucunement une certaine accession à l'existence (*accessus ad esse*) non plus qu'une certaine transmutation produite par le Créateur ; elle est seulement un commencement d'existence (*inceptio essendi*) et une relation à l'égard du Créateur de qui la créature tient l'existence. En réalité, donc, la création n'est pas autre chose qu'une relation avec Dieu, accompagnée d'une innovation d'existence.

» Dans la création, ce qui joue le rôle de réceptacle de l'action divine, ce n'est pas ce qui est non existant, mais bien ce qui est créé....

» Quant à la relation dont nous venons de parler, ce n'est pas quelque chose de créé, mais quelque chose de *concréé*, [de créé en même temps que la créature elle-même] ; de même qu'à proprement parler, ce n'est pas un être, mais une chose inhérente à un être. Il en est semblablement, d'ailleurs, de tous les accidents.. .

» Cette relation est un accident ; considérée dans son être et en tant qu'elle est inhérente au sujet, elle est postérieure à la chose créée, de même qu'en notre intelligence et par nature (*intellectu et natura*), tout accident est postérieur au sujet qu'il affecte ; elle n'est pas, toutefois, un de ces accidents qui ont leur cause dans les principes constitutifs du sujet. Mais si on la considère dans sa nature (*ratio*), en tant qu'elle émane de l'action du Créateur, la susdite relation est, d'une certaine manière, antérieure au sujet, tout comme l'action divine qui en est la cause prochaine....

» Il ne faut pas concevoir cette relation comme établie entre

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Quæstiones disputatæ de potentia Dei*. Quæst. III : De creatione. Art. III : Utrum creatio sit aliquid realiter in creatura, et si est, quid sit.

quelque chose qui existe et quelque chose qui n'existe pas (*entis ad non ens*) ; comme le dit Avicenne, une telle relation ne saurait être réelle ; elle est établie entre le Créateur et l'être créé. »

Elle est donc erronée, l'interprétation que nous avions donnée de la réponse de Thomas d'Aquin à Jean de Verceil ; elle est dictée par une pensée que Thomas rejette absolument, celle d'assimiler la création à un simple changement qui transformerait une essence éternelle dénuée d'existence actuelle en une essence douée d'existence actuelle ; dans la création, il ne faut pas imaginer quelque chose d'antérieur qui accéderait à l'existence ; il faut concevoir quelque chose qui commence d'exister d'une manière absolue.

L'antériorité de la créature sur la création est une antériorité logique et une antériorité de nature, nullement une antériorité dans le temps ; c'est ainsi qu'il faut interpréter la réponse de Thomas d'Aquin à Jean de Verceil ; c'est ainsi, encore, qu'il faut interpréter ce passage tout semblable de la *Somme théologique* [1] : « En tant que la création est véritablement une relation, la créature en est le sujet, et elle lui est antérieure par son être comme le sujet est antérieur à l'accident (*Secundum quod vere est relatio, creatura ejus est subjectum, et prius ea in esse sicut subjectum accidente.*) »

Ce n'est donc pas Saint Thomas d'Aquin qui concevra des essences éternelles, douées, dans la pensée de Dieu, d'une existence essentielle, et receptacles d'une action créatrice qui les ferait passer de l'existence essentielle à l'existence actuelle ; rien de plus éloigné de son esprit qu'une telle théorie.

Est-ce à dire qu'en la connaissance divine, le *Doctor communis* ne mette rien qui se puisse comparer, *jusqu'à un certain point*, aux essences conçues par notre raison ? Dans la pensée de Dieu, Saint Thomas place non seulement la connaissance des choses créées ou créables, mais encore les *idées* de ces choses. L'essence d'une créature a eu commencement ; avant que cette chose ne fût créée, elle n'était rien. L'idée de cette créature, au contraire, est éternelle ; éternellement, elle existe en l'intelligence divine. Mais Dieu est parfaitement un ; rien n'est en lui qui ne soit lui même ; l'idée de toute créature est donc identique à l'essence même de Dieu. Voilà pourquoi Thomas d'Aquin prononce cette parole [2], dont nous avons déjà cité la première partie :

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Summa theologica*, Pars prima, quæst. XLV, art. III : Utrum creatio sit aliquid in creatura.
2. Sancti Thomæ Aquinatis *Quæstiones disputatæ de potentia Dei*, quæst. III : De creatione. Art. V, ad 2m.

« Par l'acte même qui attribue l'existence à la quiddité, ce n'est pas seulement l'existence qui est dite créée, c'est aussi la quiddité même, car avant de posséder l'existence, celle-ci n'est rien, à moins qu'on ne veuille considérer ce qu'elle est dans l'intelligence du Créateur ; mais là, elle n'est pas créature ; elle est l'Essence créatrice. — *Quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur ; quia, antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu Creantis, ubi non est creatura, sed creatrix Essentia.* »

De l'enseignement que ce texte résume, exposons le développement.

Dieu [1] a fait toute créature à l'image d'un modèle connu de lui ; à ce modèle, le *Doctor communis* donne le nom platonicien d'idée (*idea*).

Les modèles ou idées des créatures ne sont pas des choses qui existent hors de Dieu ; hors de Dieu, il ne peut rien exister que les créatures elles-mêmes. Les idées ne sont pas des choses diverses existant en Dieu, ce qui contredirait à l'absolue unité de Dieu. Toutes les choses créées sont faites à l'image de Dieu ; « par son essence, donc, Dieu a ressemblance avec chacune des choses créées ; partant, en Dieu, l'idée n'est pas autre chose que l'essence même de Dieu. »

« Le Verbe de Dieu [2] est la raison (λόγος) de toutes les choses qui sont faites par Dieu. Il faut donc que toutes les choses faites par Dieu aient préexisté dans le Verbe de Dieu avant qu'elles n'existassent en leur propre nature. Mais toute chose qui existe dans un être est, en cet être, de la façon même selon laquelle cet être existe, et non suivant sa propre manière d'être. » — C'est le *Livre des causes* qui fournit ce principe à Thomas d'Aquin. — « Il faut donc concevoir que, dans le Verbe de Dieu, les choses préexistent de la façon qui est propre au Verbe de Dieu. Or la manière d'être propre au Verbe consiste à être un, simple, immatériel ; elle ne consiste pas seulement à être vivant, mais à être la vie même, car la vie est l'existence du Verbe. Il faut donc que les choses faites par Dieu aient, de toute éternité, préexisté dans le Verbe de Dieu, immatérielles et sans aucune composition ; elles ne doivent pas être en lui autre chose que le Verbe lui-même, qui est la vie. »

1. SANCTI THOMÆ AQUINATIS *Scriptum in primum librum Sententiarum*, Dist. XXXVI, Quæst. II, Art. I : Quid nomine ideæ importetur. — Cf. *Summa theologica*, Pars I, Quæst. XV, Art. I : Utrum ideæ sint. — *Quæstiones disputæ de veritate*. Quæst. II : De ideis. Art. I : Utrum sint ideæ.

2. SANCTI THOMÆ AQUINATIS *Summa contra gentiles*, pars IV, cap. XIII.

Néanmoins, aux choses diverses correspondent des idées multiples [1].

En effet, puisque les créatures sont diverses, elles n'imitent pas toutes l'essence divine de la même manière ; elles sont toutes des images de cette essence, mais de cette essence considérée de points de vue différents. Dieu donc, qui connaît parfaitement son essence, connaît tous les aspects différents suivant lesquels elle peut être imitée par les choses ; et, de cette façon, on peut dire que Dieu, sans rien perdre de son unité, connaît une multitude d'idées, dont chacune n'est que sa propre essence considérée d'une certaine manière.

Cette théorie des idées, Thomas d'Aquin l'autorise d'un texte de Saint Augustin [2]. Ce texte, que nous avons autrefois rapporté [3], c'est comme le germe d'où est issue la doctrine du Verbe de Dieu, premier modèle, idée première, éternelle et unique de la création; cette doctrine, nous avons vu Scot Érigène en faire la pierre angulaire de tout son système ; nous avons entendu Saint Anselme [4], Guillaume d'Auvergne [5], Alexandre de Hales [6], Robert Grosse-Teste [7] la formuler tour à tour ; nous aurions pu la retrouver dans les écrits d'une foule d'autres docteurs, toujours la même au fond sous les nuances diverses dont elle se pare ; elle est un des enseignements essentiels de ce Platonisme augustinien qui a dirigé toute la Scolastique et l'a sauvegardée des philosophies païennes ; Saint Thomas d'Aquin lui demande, à son tour, la thèse qui se va substituer à la théorie hellénique ou arabe des essences éternelles. Pour toute créature, l'essence commence, en même temps que l'existence, à l'instant de la création ; mais quelque chose précède cet instant de toute éternité ; ce quelque chose, c'est l'idée de la créature. Entre l'existence que cette idée a dans la pensée de Dieu et le mode d'existence que l'essence a dans notre propre pensée, Thomas reconnaît une certaine analogie ; la lecture de son *Commentaire aux Sentences* va nous le montrer.

La connaissance que Dieu a des idées des créatures constitue,

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Scriptum in primum librum sententiarum*, Dist. XXXVI. Quæst II, Art. II : Utrum ideæ sint plures. — *Summa theologica*, Pars prima, Quæst. XV, Art. II : Utrum sint plures ideæ. — *Quodlibeta*, Quodlib. IV, Art. I : Utrum in Deo sint plures ideæ. — *Quæstiones disputatæ de veritate*. Quæst. II. De ideis, Art II : Utrum necessarium sit ponere plures ideas.
2. Sancti Aurelii Augustini *Octoginta tres quæstiones*, Quæst. XLVI.
3. Voir : Troisième partie, Ch. V, § II ; ce vol., p 53.
4. Voir : Troisième partie, Ch. IX, § III ; ce vol , p. 340.
5. Voir : Troisième partie, Ch. IX, § I ; ce vol , p. 284.
6. Voir : Troisième partie, Ch. IX, § III ; ce vol., pp. 338-339
7. Voir : Troisième partie, Ch. IX, § IV ; ce vol , pp. 351-353.

pour ces créatures, un véritable mode d'existence, éternel et increé [1], que les successeurs de Saint Thomas nommeront l'*esse cognitum a Deo*. « Elles sont en Dieu par ressemblance, car l'essence de Dieu est une ressemblance de toutes les créatures, » puisque toutes les créatures sont faites à l'image de Dieu.

Ainsi, « l'être (*esse*) de la créature peut être considéré de quatre manières : Premièrement, tel qu'il est en la nature propre de la créature. Secondement, tel qu'il est en notre connaissance. Troisièmement, tel qu'il est en Dieu. Quatrièmement, d'une manière générale, en faisant abstraction de toutes ces circonstances.

» Si l'on dit donc que la créature a, en Dieu, un être plus véritable qu'en elle-même, on compare le troisième être au premier sous le rapport du quatrième, car toute comparaison se fait sous le rapport de ce qui est commun.... La créature a, en Dieu, un être increé, tandis qu'elle a, en elle-même, un être créé ; or, dans cet être créé, il y a moins de véritable existence qu'en l'être increé.

» Si l'on compare, au contraire, le premier être au second, sous le rapport du quatrième, on trouve que, d'une part, chacun deux surpasse l'autre et, d'autre part, qu'il en est surpassé. En effet, par là qu'il est substantiel, l'être qui réside en la nature propre d'une chose surpasse l'être qui réside en l'âme, car celui-ci est seulement accidentel ; mais, d'autre part, le premier est au-dessous du dernier, car il est un être matériel et l'autre un être intellectuel. On voit clairement ainsi que là où une chose n'existe que par sa ressemblance elle a, parfois, un être plus véritable qu'en elle-même....

» La ressemblance d'une chose en l'âme peut être considérée de deux manières. On peut la considérer simplement en tant qu'elle est la ressemblance de la chose ; on ne lui attribue alors rien de plus que ce qu'on trouve en la chose elle-même. On peut aussi la considérer sous le rapport de l'être qu'elle a dans l'âme ; alors, on lui attribue l'intelligibilité ou universalité. »

La lecture de ce texte ne nous peut laisser de doute ; l'être qu'une chose a dans l'âme, l'*esse in anima* dont il est ici question, c'est bien la mode d'existence que l'essence, dépouillée de l'existence concrète et individuelle, a dans notre esprit ; d'autre part, l'être increé qu'une chose possède en Dieu, parce que l'essence de Dieu lui ressemble, c'est bien l'existence de l'idée dans l'intelli-

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Scriptum super primum librum sententiarum*, Dist. XXXVI, quæst. I, art. III : Utrum res quæ cognoscuntur a Deo sint in Deo.

gence divine. Il est clair que Thomas, entre ces deux modes d'existence, établit une analogie, une sorte de parallèle.

Il nous semble donc qu'on peut, sans témérité, résumer ainsi la pensée du Docteur Angélique :

Dépouillée de l'existence concrète et individuelle, une chose peut posséder deux modes d'existence :

L'existence en notre esprit, à l'état d'essence conçue ou de *quiddité;* c'est une existence accidentelle, qui a commencement et fin.

L'existence en l'Intelligence divine, à l'état d'idée ; cette dernière existence est increée et éternelle.

Mais gardons-nous d'aller plus loin ; gardons-nous de rendre trop étroit le rapprochement que nous venons de faire ; n'allons point, par exemple, énoncer la proposition suivante : L'idée d'une créature, c'est l'essence de cette créature éternellement connue par l'Intelligence divine. Thomas d'Aquin qui, pour exposer sa théorie des idées, n'a pas une seule fois prononcé les mots : *essence d'une créature,* les prononcerait pour nous avertir que nous errons. « L'essence des choses créées, dirait-il [1], étant séparée de Dieu, ne peut être le moyen par lequel Dieu connaît les choses ; mais il les connaît d'une manière plus noble, par sa propre essence. »

Toute chose créée est faite à la ressemblance de Dieu ; c'est de cette proposition que se tire toute la théorie des idées dont nous venons de retracer les traits principaux. Or toute ressemblance est une relation entre deux termes ; on peut considérer successivement, en chacun des deux termes, ce par quoi il ressemble à l'autre terme.

Si l'on considère, en l'essence divine, sa ressemblance avec une chose créée, si on la regarde comme le modèle de cette chose créée, ce qu'on découvre, c'est l'idée éternelle et increée de cette chose.

Si, au contraire, dans la chose créée, on considère sa ressemblance avec l'essence de Dieu, si on la regarde comme une image de cette essence, que découvrira-t-on ? Ce qu'on découvrira doit être créé et périssable, puisque résidant en une chose créée et périssable. De ces caractères créés, périssables, par lesquels la créature imite l'essence divine, le premier, le plus commun sera l'existence concrète et individuelle ; ainsi observée dans la créature, la création ne sera pas autre chose qu'une certaine ressemblance de cette créature avec Dieu.

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Scriptum in primum librum Sententiarum,* Dist. XXXVI, quæst. II, art. I : Quid nomine ideæ importetur.

Cette proposition, qu'Henri de Gand se plaira à formuler et à développer, elle ne se montre pas d'une manière explicite dans les écrits de Saint Thomas ; mais elle est comme sous-jacente à sa pensée et, souvent, se laisse deviner dans ses enseignements. « Toute chose, dit-il [1], en tant qu'elle possède l'existence, participe à l'Acte premier par une assimilation. — *Cum quælibet res participet per assimilationem ad primum Actum, inquantum habet esse.* »

Et encore [2] : « Tandis que, par l'existence, toutes les créatures imitent l'essence divine, elles ne l'imitent pas toutes en ce qui concerne la vie.... De plus, toutes celles qui l'imitent par l'existence ne participent pas à l'existence de la même manière, car il en est qui possèdent une existence plus noble. »

« Comme la matière première [3] existe par Dieu, il faut que l'idée de la matière première se trouve en Dieu d'une certaine façon; il lui faut attribuer une idée en Dieu de la même manière que l'existence lui est attribuée ; car toute existence, dans la limite où elle est quelque chose de parfait, est tirée de l'existence de Dieu. Or l'existence parfaite ne convient pas à la matière prise en elle-même, mais seulement à la matière en tant qu'elle est engagée dans le composé [de matière et de forme] ; en elle-même, elle n'a qu'une existence imparfaite, le dernier degré d'existence, qui est l'existence en puissance. Si donc elle possède [en Dieu] une idée de nature parfaite, c'est seulement parce qu'elle est engagée dans un composé ; c'est, en effet, de cette façon qu'une existence parfaite lui est conférée par Dieu ; considérée en elle-même, elle n'a, en Dieu, qu'une idée de nature imparfaite. Il en est ainsi parce que l'Essence divine peut être imitée par le composé suivant une existence parfaite et par la matière suivant une existence imparfaite ; enfin elle ne peut être aucunement imitée par la privation.... Les accidents, eux non plus, n'ont pas une existence parfaite ; la perfection de l'idée leur fait donc défaut... Toutefois, dans la limite où ils possèdent l'existence par imitation de l'essence divine, l'essence divine est leur idée. *Secundum quod esse habent per imitationem divinæ essentiæ, essentia divina est eorum idea.* »

Dans le Néo-platonisme d'Avicenne, la théorie de la création

1. S. Thomæ Aquinatis *Quæstio disputata de spiritualibus creaturis.* Art. I : Utrum substantia spiritualis sit composita exmateria et forma.

2. S. Thomæ Aquinatis *Scriptum in primum librum Sententiarum,* dist. XXXVI, quæst. II, art. II : Utrum sint plures ideæ.

3. S. Thomæ Aquinatis *Op. laud.*, dist. XXXVI, quæst. II, art. III : Utrum in Deo sint ideæ omnium quæ cognoscit.

était intimement liée à l'éternelle distinction entre l'essence et l'existence ; l'essence était le sujet, le réceptacle éternel de l'action créatrice qui, éternellement, lui confère l'existence. Une telle doctrine ne pouvait être conservée par le Chrétien qui, dans la création, voit une innovation, un commencement absolu, et non plus une émanation sans commencement. A la distinction entre l'essence et l'existence d'une créature, Thomas d'Aquin a fixé un début, le même début qu'à la créature. Dès lors, cette distinction entre l'essence et l'existence n'a plus joué aucun rôle dans la théorie de la création. Le Docteur Angélique, qui n'avait pas parlé de la création dans son traité *De ente et essentia*, a pu exposer toute sa philosophie des idées et de la création sans faire la moindre allusion à la distinction entrs l'essence et l'existence.

Entre ces deux doctrines si complètement séparées l'une de l'autre par Thomas d'Aquin, les successeurs de ce docteur s'efforceront de renouer le lien ; de là des tentatives qui, au temps d'Henri de Gand, donneront lieu à de grandes discussions métaphysiques.

VI

LA MATIÈRE PREMIÈRE ET LES DIMENSIONS INDÉTERMINÉES. LE PRINCIPE D'INDIVIDUATION. L'UNITÉ DE LA FORME SUBSTANTIELLE

Dans le *Doctor communis*, nous venons de discerner successivement le disciple d'Avicenne et le disciple de saint Augustin ; reconnaissons-y, maintenant, le disciple d'Aristote.

L'étude de la délimitation de la matière à l'aide de dimensions déterminées, l'étude du principe d'individuation, qui se ramène à celle-là, font l'objet d'un opuscule intitulé : *De natura materiæ et de dimensionibus interminatis*. Le but de cet opuscule, c'est de réfuter la théorie proposée par Averroès au *De substantia orbis* et de lui substituer une théorie plus satisfaisante.

Averroès, nous l'avons vu [1], distinguait nettement la façon dont les dimensions sont reçues en la matière première des corps célestes et la façon dont elles sont reçues en la matière des corps sublunaires.

Dans un corps céleste, on ne peut considérer d'autres dimensions que des dimensions déterminées, actuelles ; ces dimensions ne font

1. Voir : Troisième partie, Ch. III, § IV ; t. IV, pp. 541-545. — § V ; t. IV, pp. 545-548.

qu'un avec la forme même du corps céleste ; cette forme en fixe pour l'éternité la grandeur et la figure immuables.

De la Matière première qui forme le fonds permanent de toutes les substances douées de génération et de corruption, il en est tout autrement. Cette Matière première possède, par elle-même, des dimensions indéterminées dont elle ne saurait jamais être dépouillée. En lui attribuant ces dimensions indéterminées, Averroès entend exprimer qu'elle est divisible, que par chacun de ses points, on peut faire passer trois plans se coupant à angle droit et dessinant une longueur, une largeur et une profondeur ; il entend, en outre, affirmer qu'en la matière première, cette divisibilité n'est pas, comme le voulaient Avicenne et Al Gazâli, une forme qui serait venue donner une première détermination à un support encore moins déterminé et ne possédant même pas la divisibilité ; il entend déclarer qu'un tel sujet, encore moins défini que la matière première divisible, n'existe pas et ne saurait exister. La forme, qui survient à la matière déjà divisible en puissance, transforme cette divisibilité potentielle en division actuelle et, aux dimensions indéterminées, substitue des dimensions déterminées.

Telle est la théorie contre laquelle Saint Thomas d'Aquin argumente très vivement. Elle lui paraît tout à fait inacceptable [1]. Il trouve plus raisonnables qu'Averroès [2] ceux qui admettent une première matière dépourvue de toutes dimensions, tant déterminées qu'indéterminées, ceux qui attribuent à une première forme, antérieure à toutes les autres, la production, dans cette matière, de dimensions indéterminées que les formes ultérieures délimiteront, la création d'une divisibilité potentielle que ces autres formes remplaceront par une division actuelle. Thomas, toutefois, rejette également cette forme qu'Avicenne et Al Gazâli avaient dénommée corporéité ; en admettre l'existence, en effet, c'est admettre que plusieurs formes substantielles, de plus en plus étroitement déterminées, se peuvent superposer les unes aux autres dans une même substance ; or, contre cette doctrine de la pluralité des formes substantielles, chère à la pensée d'Avicébron, Thomas, comme Averroès, ne cesse de s'élever.

Puis donc que les dimensions indéterminées ne sont pas une propriété inhérente à la matière première, inséparable de cette matière, puisqu'elles ne sont pas davantage une forme conjointe à cette matière, que sont-elles donc ? Une pure conception de l'esprit.

1. Sancti Thomæ Aquinatis *De natura materiæ et dimensionibus interminatis opusculum,* cap. IV.
2. Sancti Thomæ Aquinatis *Op. laud.*, Cap. VI.

« Il est impossible [1] d'admettre qu'il existe, en la matière, des dimensions indéterminées et qu'elles y précèdent toute forme substantielle ; une telle supposition n'a de réalité que dans notre intelligence, tout comme les imaginations des mathématiciens. »

« Si l'on suppose [2] qu'une certaine divisibilité est nécessaire, en la matière, afin qu'elle puisse recevoir simultanément des formes différentes, et si l'on attribue une existence propre à cette divisibilité, cela provient d'une fausse imagination ; on imagine, en effet, que ces formes sont données du dehors ; comme elles possèdent en elles-mêmes une diversité naturelle, il semble nécessaire que la matière ait des parties, et que ces parties diffèrent les unes des autres par la nature de leur quantité, afin que la matière puisse admettre ces formes diverses, qui ne sauraient être toutes reçues dans une même partie.

» Mais les formes ne proviennent point de l'extérieur ; selon le Philosophe, elles se tirent de la puissance même de la matière, par transmutation de cette matière ; la matière, c'est ce qui est en puissance des formes substantielles, et ces formes en sont les actes. Dès lors, il est impossible de supposer dans la matière une partition antérieure aux formes substantielles ; c'est l'introduction de la forme en la matière qui engendre le composé ; seul, le composé a, par lui-même, des parties ; ni la forme ni la matière n'a de parties par elle-même ; elle n'en a que par accident ; chacune d'elles ne saurait être divisée, si ce n'est par accident, et par suite de la division du composé. Avant donc que le composé ne soit constitué, il est clair qu'aucune divisibilité n'existait en la matière, puisque ce caractère ne lui saurait convenir que par accident. »

Partant, les dimensions ont deux manières d'être ; en tant que dimensions indéterminées, elles n'existent que dans l'entendement ; d'une manière actuelle, elles n'existent qu'à l'état de dimensions déterminées, liées à une certaine forme également déterminée. Leurs deux modes d'existence sont analogues aux deux modes d'existence de l'essence spécifique [3] ; aussi saint Thomas dit-il des dimensions indéterminées qu'elles existent par essence.

Cette expression nous conduit tout naturellement à comparer la théorie qu'au *De ente et essentia*, Thomas d'Aquin a donnée au sujet de l'essence spécifique à celle qu'il vient de développer touchant les dimensions indéterminées. Ces deux théories procèdent, peut-on dire, suivant une même méthode ; elles sont dirigées par

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Op. laud.*, cap. IV.
2. Sancti Thomæ Aquinatis *Op. laud.*, cap. V.
3. Sancti Thomæ Aquinatis *Op. laud.*, Cap. VII.

une même règle, et cette règle se pourrait formuler ainsi : Il faut prendre garde à ne point réaliser des abstractions. Ce souci de ne point mettre dans les choses les distinctions que notre esprit a seul établies, saint Thomas ne s'en départit dans aucune de ses œuvres, et c'est son influence, sans doute, qui en fera la saine et traditionnelle habitude de la Scolastique parisienne.

Des principes qui viennent d'être posés résulte la conséquence suivante : Lorsqu'une forme, actuellement réalisée dans la matière, vient à être détruite et remplacée par une seconde forme, les dimensions déterminées que la première forme avait imposées à la matière cessent d'exister en même temps que cette forme ; la seconde forme apporte avec elle de nouvelles dimensions déterminées ; les dimensions déterminées de la substance produite par la transformation ne sont pas numériquement identiques aux dimensions déterminées de la substance détruite, pas plus que les accidents de l'une ne sont identiques aux accidents de l'autre.

Il peut seulement arriver que les dimensions apportées par la seconde forme soient égales aux dimensions disparues avec la première forme ; la matière affectée par la seconde forme garde, en effet, par rapport à l'ensemble de la matière, le même ordre que la matière où résidait la première forme ; ces dimensions sont donc les mêmes pour la pensée ; elles sont, dit Saint Thomas, les mêmes par essence. C'est en ce sens que le cadavre a, par essence, les mêmes dimensions que le corps vivant ; mais, d'une manière actuelle, les dimensions du corps vivant n'existent plus dans le cadavre ; les dimensions qui y sont actuellement réalisées, ce sont d'autres dimensions, égales à celles du corps vivant, et qui se trouvaient en puissance au sein du corps vivant.

Cette théorie des dimensions est visiblement inspirée de la théorie du lieu que Damascius avait imaginée et que Simplicius, disciple de Damascius, a reçue et conservée dans son commentaire à la *Physique* d'Aristote [1]. Thomas d'Aquin, en construisant une telle théorie des dimensions, a favorisé le retour de la Scolastique à la théorie du lieu conçue par Damascius et Simplicius, retour qui sera général, au sein de l'École de Paris, durant le XIVe siècle ; nous aurons bientôt occasion de parler de cette théorie du lieu.

Il nous faut fixer un moment notre attention sur la doctrine que nous venons d'exposer ; en l'œuvre de Saint Thomas, elle occupe une place essentielle ; c'est sur elle que les adversaires du Thomisme concentreront leurs plus vives attaques.

1. Voir : Première partie, Ch. V, § XIV ; t. I, pp. 343-347.

Lorsqu'à la mort, l'âme quitte le corps, les dimensions déterminées qui circonscrivaient la matière de ce corps, qui individualisaient le corps vivant cessent d'exister, au moins d'une manière actuelle ; elles sont remplacées par de nouvelles dimensions déterminées qui leur sont simplement équivalentes et qui viennent circonscrire la matière du cadavre, individualiser le cadavre ; le cadavre n'est donc plus le même individu que le corps vivant ; ce sont deux corps numériquement différents ; l'un est simplement homonyme (*æquivocum*) de l'autre [1].

D'une telle doctrine, des corollaires paradoxaux et qui inquiètent fort la foi des chrétiens semblent se pouvoir déduire. Le corps du Christ suspendu, vivant, à la croix et le corps du Christ déposé, mort, dans le tombeau, ne sont-ils pas numériquement le même corps [2] ? L'œil du Christ, dont la mort a fermé la paupière, n'est-il plus un véritable œil et ne garde-t-il son nom que par homonymie ? Durant les trois jours que son corps a passés dans le sépulcre, le Christ n'était-il donc plus le même homme que durant sa vie ?

Sans s'effrayer de l'apparente étrangeté des propositions qu'il est conduit à formuler, Thomas d'Aquin maintient fermement la théorie qu'il a proposée.

Dans la personne de Jésus-Christ, il y a trois principes, le corps, l'âme et l'hypostase du Fils de Dieu ; dans cette personne, l'homme est constitué par l'union de l'âme et du corps.

Lorsque Jésus-Christ eut rendu l'esprit, l'hypostase divine est demeurée unie, d'une part, au cadavre déposé dans le tombeau et, d'autre part à l'âme séparée du corps, en sorte que ce cadavre et cette âme ont continué d'appartenir à la même personne, à celle du Fils de Dieu. « Quant à l'hypostase ou à la personne, donc, Jésus-Christ est demeuré, après sa mort, numériquement le même » que ce qu'il était avant la mort.

L'âme de Jésus-Christ, elle aussi, est demeurée numériquement la même avant et après la mort. Quant au corps, la réponse qu'il convient de donner à son sujet est plus complexe ; dans le corps vivant cloué sur la croix et dans le cadavre couché sur la pierre du sépulcre, la même matière sert de support, de sujet à la même

1. SANCTI THOMÆ AQUINATIS *Quodlibetales quæstiones ;* Quodlibet III, art. IV : Utrum oculus christi post mortem dicatur æquivoce oculus vel univoce.

2. SANCTI THOMÆ AQUINATIS *Quodlibetales quæstiones ;* Quodlib. IV, art. VIII : Utrum sit unum numero corpus Christi affixum cruci vel jacens in sepulchro. — Quodlib. III, art. IV : Utrum oculus Christi post mortem dicatur æquivoce oculus vel univoce. — Quodlib. II, art. I : Utrum Christus in triduo mortis fuerit idem homo in numero.

hypostase divine, et par là, le corps vivant et le cadavre sont numériquement le même corps ; mais du point de vue simplement naturel, le corps du Christ vivant et le cadavre du Christ ne sont pas numériquement le même corps ; ils ne sont pas purement et simplement le même corps, *simpliciter*, mais seulement sous un certain rapport, *secundum quid*.

Quant à l'humanité, elle consiste essentiellement dans l'union de l'âme et du corps. Aussi, durant les trois jours de sa mort, « Jésus-Christ ne fut ni le même homme ni un autre homme ; il ne fut pas homme du tout. »

Assurément, un disciple d'Avicenne ou d'Avicébron échapperait à toutes ces épineuses conséquences. Dans un homme vivant, dirait-il, il y a deux formes substantielles coexistantes et superposées l'une à l'autre ; d'abord, la corporéité qui confère à la matière de cet homme des dimensions déterminées et individualise le corps ; puis l'âme. Lorsqu'à la mort, l'âme se sépare du corps, la corporéité demeure, gardant, à la même matière, les mêmes dimensions déterminées, en sorte que le cadavre est vraiment le même corps individuel que le corps vivant.

Thomas d'Aquin ne saurait admettre semblable opinion : « En aucun corps, disait-il[1], il n'y a plus d'une forme substantielle..... Peut-être dira-t-on que la corporéité est la forme du corps. Ce mot corporéité se prend en deux sens différents ; tantôt, il signifie les trois dimensions, ce qui n'est pas une forme substantielle, mais un accident ; tantôt, il signifie la forme dont proviennent les trois dimensions ; cette forme-là n'est pas différente de la forme spécifique. »

Nous venons d'entendre Saint Thomas invoquer l'axiome sur lequel repose toute cette théorie. Dans un individu déterminé, il n'y a pas deux formes substantielles ; il y a une forme susbtantielle unique qui est directement conjointe à la matière. De cet axiome, écoutons l'exposé[2].

« Touchant l'ordre des formes, il existe deux opinions.

» La première est celle d'Avicébron et de quelques personnes qui suivent son sentiment. Ils prétendent qu'il existe [en une même substance] plusieurs formes substantielles différentes qui s'ajoutent les unes aux autres selon l'ordre des genres et des espèces. Ainsi une même chose est substance, puis est corps, puis

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Quodlibetales quæstiones ;* Quodlibet XII, art. X : Utrum anima perficiat corpus immediate vel mediante corporeitate.
2. Sancti Thomæ Aquinatis *Quodlibetales quæstiones ;* Quodlibet XI, art. V : Utrum sint ejusdem substantiæ anima sensitiva et intellectiva.

est être vivant, puis est animal et, enfin, est homme ; ils disent alors qu'il existe une première forme substantielle par laquelle cette chose est seulement substance, puis une autre par laquelle elle est corps, puis une par laquelle elle est vivante, une autre par laquelle elle est animal, une enfin par laquelle elle est homme. Ils en disent autant des formes substantielles des autres choses.

» Mais cela ne peut tenir ; la forme substantielle, c'est ce qui fait qu'une chose est telle chose déterminée (*hoc aliquid*) et ce qui lui donne l'existence substantielle. Dès lors, la première forme serait seule forme substantielle, car elle seule donnerait à la chose considérée l'existence substantielle et ferait qu'elle soit telle chose ; toutes les formes qui suivent la première surviendraient seulement à titre d'accidents ; elles ne feraient pas simplement que la chose soit ; elles la feraient être de telle manière ; le gain ou la perte d'une de ces formes ne constituerait pas une génération ni une corruption, mais seulement une altération. On voit bien que tout cela n'est pas vrai.

» Il en serait absolument de même pour les puissances de l'âme ; seule, la première, la forme végétative, serait forme substantielle et ferait que la chose soit telle chose ; les autres seraient simplement accidentelles, ce qui est entièrement faux.

» Voici donc ce qu'il faut dire :

» Les formes diffèrent les unes des autres par leur perfection plus ou moins grande. Il est une forme dont une chose recevrait seulement l'existence corporelle ; une autre, plus parfaite, donnerait aussi la vie, sans spécifier de quelle sorte est cette vie ; une autre, outre les caractères précédents, donne encore la faculté de sentir. On voit qu'en cet ordre, la dernière forme est toujours plus parfaite que les précédentes ; elle a, aux précédentes, le rapport qu'a le plus parfait au moins parfait. Donc, tout ce qui est contenu dans les premières formes, est aussi contenu virtuellement (*in virtute*) dans la dernière.

» L'âme sensitive et l'âme intelligente ont donc une seule et même essence ; mais l'âme intelligente se comporte à l'égard de l'âme sensitive comme le plus parfait à l'égard du moins parfait. »

Dans l'homme, il y a une seule forme substantielle, l'âme intelligente ; mais cette forme possède tous les pouvoirs des formes moins parfaites qu'elle contient virtuellement ; c'est donc elle qui fait fonction d'âme végétative et d'âme sensitive, qui donne à l'homme de vivre et de sentir ; c'est elle, aussi, qui fait fonction

de la simple corporéité, qui circonscrit la matière dans des dimensions déterminées et qui, au corps humain, confère l'individualité.

Toute cette doctrine de l'unité de la forme substantielle dans un être déterminé est donc le développement de cet axiome. Si une seconde forme survient à quelque chose qu'une première forme a déjà mise en acte : « le composé [1] ainsi engendré ne sera pas un d'une manière absolue ; par accident, il sera une seule chose ; mais d'une manière absolue, il sera deux choses distinctes. — *Quia non esset compositum unum simpliciter ; duo simpliciter et unum per accidens.* »

Cet axiome, nous l'avons déjà entendu, non moins formellement énoncé, de la bouche d'Averroès [2] ; le Commentateur le portait au compte du Philosophe ; était-il, en cela, le fidèle interprète de la pensée d'Aristote ? Il est permis d'en douter. En usant d'une manière constante de ce même axiome, Thomas d'Aquin s'est peut-être montré plus Averroïste qu'Aristotélicien.

Ce que Thomas a surtout demandé à sa théorie de l'individuation par les dimensions déterminées, c'est une explication du mystère qui embarrassait si fort, en son temps, les philosophes chrétiens, le mystère de la survie individuelle que garde l'âme humaine après qu'elle a délaissé le corps [3].

Forme du corps vivant, l'âme humaine, quand elle s'est unie à la matière de ce corps, y a tracé des dimensions déterminées ; ces dimensions ont circonscrit la portion de matière attribuée à cette âme et, par là, elles lui ont assuré une existence individuelle, distincte de celle des autres âmes de même espèce.

Lorsque l'âme délaisse le corps, ces dimensions déterminées cessent d'exister d'une manière actuelle en la matière ; elles y sont remplacées par d'autres dimensions actuelles, simplement égales à celles qui les ont précédées ; mais les dimensions déterminées dont l'existence a pris fin demeurent à l'état potentiel en la matière ; cette matière, en effet, reste capable d'être informée de nouveau par la même âme, qui est séparée du corps, mais qui n'est pas détruite ; lorsque, par la résurrection, la même âme s'unira de nouveau à la matière, ces mêmes dimensions déterminées, qui l'ont individualisée durant sa première vie, reviendront à l'existence actuelle et continueront à l'individualiser de la même manière : « Il est donc évident que c'est le même homme qui res-

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Quodlibetales quæstiones ;* quodlib. XII, art. X : Utrum anima perficiat corpus immediate vel mediante corporeitate.

2. Voir : Troisième partie, Ch. III, § IV ; t. IV, pp. 537-540.

3. Sancti Thomæ Aquinatis *De natura materiæ et dimensionibus interminatis opusculum*, cap. VII.

suscitera, et non point un autre homme, car tous les principes qui constituent cet homme se réuniront les uns aux autres, numériquement identiques [à ceux qui ont été disjoints]. L'âme humaine, en effet, garde, après la mort, son idendité numérique absolue ; elle conserve la plénitude des vertus par lesquelles elle peut conférer à la matière exactement les mêmes perfections qu'elle lui conférait auparavant, et au même degré. La matière, elle aussi, demeure numériquement la même, car elle est incorruptible. Enfin les mêmes dimensions demeurent en la matière, bien qu'elles y demeurent seulement en puissance. (*Easdem etiam dimensiones necesse est manere in materia, licet non nisi in potentia*). Aucun agent physique ne pourrait les reproduire, [d'une manière actuelle], numériquement identiques à ce qu'elles étaient. Mais elles demeurent dans la matière, numériquement identiques à elles-mêmes, en puissance à l'égard de l'action divine. S'il n'en était pas ainsi, l'individu ne demeurerait pas numériquement identique à lui-même, car les dimensions contribuent à l'individuation. De la même matière, donc, et des mêmes dimensions unies à la même âme, un homme ressuscitera, qui sera numériquement le même homme et non pas un autre homme. »

L'individu ressuscité en âme et en chair sera le même que l'individu vivant parce que « ce sera la même âme et le même corps qui ressusciteront [1]. On doit dire, en effet, que le corps qui ressuscitera sera numériquement le même que le corps de l'homme durant sa vie.... Les accidents qui confèrent l'individuation, c'est-à-dire les dimensions, se retrouveront, elles aussi, numériquement les mêmes, dans le corps glorifié. »

Ainsi, lorsque l'âme est unie au corps, elle trouve le principe de son individuation dans la matière délimitée, douée de dimensions déterminées, dont elle est la forme, l'acte, la perfection. Lorsqu'elle est séparée du corps, elle demeure individualisée, parce que tout ce qui constituait son individuation continue d'exister en puissance ; les mêmes dimensions déterminées demeurent en puissance au sein de la matière, et l'âme garde le pouvoir d'informer de la même façon la même matière. D'ailleurs, si ces dimensions déterminées demeurent, numériquement les mêmes, en puissance dans la matière, si l'âme garde le pouvoir d'informer la même matière, si toutes ces choses, au lieu d'être purement et simplement détruites, gardent l'existence potentielle,

1. Sancti Thomæ *Quodlibetales quæstiones*. Quodlib. XI, art. V ; Utrum sint ejusdem substantiæ anima sensitiva et intellectiva. — De corpore.

c'est que, par l'action de Dieu, l'âme peut être de nouveau unie au corps. L'assurance qu'un jour nous ressusciterons en notre chair, qui justifie seule la persistance en puissance, au sein de la matière, des dimensions du corps vivant, est la seule raison d'être de l'existence individuelle que garde l'âme séparée du corps ; ce n'est pas un principe de Philosophie, évident à la raison humaine, qui est ici garant de la survie individuelle de l'âme ; c'est un dogme dont, hors la Révélation, il nous serait impossible d'acquérir la certitude.

Ce n'est pas la seule étrangeté qui puisse faire hésiter l'esprit au moment où la solution thomiste lui est proposée.

Après la mort, les dimensions déterminées qui individualisaient le corps et l'âme du vivant ne sont plus qu'en puissance dans la matière ; toute potentielle que soit cette existence, il y faut cependant reconnaître quelque chose de bien réel, puisque c'est ce qui, à l'âme séparée du corps, maintient une existence individuelle, ce qui continue à la distinguer des autres âmes également séparées. Et cependant, qu'est-ce que cette existence en puissance de dimensions déterminées au sein de la matière ? N'est-ce pas précisément cette propriété que, sous le nom de dimensions indéterminées, Averroès attribuait à la matière première ? Ne peut-on pas reprendre ici, point par point, contre Saint Thomas, l'argumentation que Saint Thomas a dirigée contre le Commentateur ? Cette argumentation ne redonnera-t-elle pas exactement la conclusion qu'elle avait une première fois donnée, ne prouvera-t-elle pas de nouveau qu' « une telle supposition n'a de réalité que dans notre intelligence, comme celles des mathématiciens ? »

Thomas d'Aquin a parfaitement reconnu, d'ailleurs, que l'existence potentielle dont jouissent en la matière, après la mort, les dimensions déterminées du corps qui fut vivant, est tout à fait de même nature que l'existence, en la matière première, des dimensions non terminées considérées par Averroès ; ces deux existences, il les désigne toutes deux de même façon ; il les appelle toutes deux existences par essence ; aux dimensions qui demeurent en puissance après la mort comme aux dimensions dont Averroès a parlé, il donne le même nom de *dimensiones interminatæ;* il ne sépare pas l'étude des unes de l'étude des autres.

Ne peut-on dire alors, de l'aveu même de Saint Thomas d'Aquin, que ce qui doit assurer à l'âme, depuis l'heure de la mort jusqu'à l'heure de la résurrection de la chair, une survie individuelle, c'est une supposition dénuée de réalité hors de notre intelligence, comme le sont celles des mathématiciens ? « *Dimensiones intermi-*

natas in materia ponere et præcedentes omnem formam substantialem est impossibile nisi intellectu tantum, sicut ponunt mathematici. » Pourquoi n'en serait-il pas de même *post exitum formæ substantialis* ?

Cette solution du mystère qui a si fort embarrassé ses contemporains, Saint Thomas d'Aquin la suggère ici plutôt qu'il ne la formule. Dans ses autres écrits, nous le trouvons encore plus prudent et réservé. Ainsi en est-il en son écrit : *Sur l'unité de l'intellect contre Averroès.*

« On objectera peut-être, écrit-il en cet opuscule [1], que si la multiplicité des âmes suit celle des corps, il en résulte que les âmes ne peuvent demeurer multiples lorsque les corps sont détruits. Ce que nous avons dit fournit la solution de cette objection. Il est dit, en effet, au quatrième livre de la *Métaphysique*, que toute chose est être de la même manière qu'elle est une. De même donc que l'âme qui a son existence dans le corps en tant qu'elle est forme du corps, et qui n'existe pas avant le corps, demeure cependant en son être même après la destruction du corps, de même chaque âme demeure en son unité et, par conséquent, les âmes multiples demeurent en leur multiplicité. »

C'est peu de chose, avouons-le, que cette simple affirmation pour ruiner les objections et dissiper les doutes du lecteur. A ce lecteur, en effet, on a sans cesse affirmé « que la multiplication de la forme provient de la réception de cette forme en quelque chose qui joue le rôle de premier support, tantis que, grâce à la forme, l'espèce demeure la même en des sujets différents ; que ce support qui reçoit la forme, c'est la matière, mais non pas la matière prise de n'importe quelle manière.... que cette matière doit recevoir la désignation qui consiste en l'existence sous certaines dimensions, qui donne à cette matière la propriété d'exister ici, maintenant, d'une façon telle qu'on puisse la montrer [2]. »

« Ainsi donc la matière prise sous une quantité déterminée est le principe d'individuation [3]. La matière seule, en effet, est le principe d'individuation ;.... mais il est impossible de la trouver autrement qu'en un corps et sous une certaine quantité ; c'est pourquoi la quantité déterminée est dite principe d'individuation, non pas que cette quantité soit la cause du sujet en lequel elle se rencon-

1. Sancti Thomæ Aquinatis *De unitate intellectus contra Averroem Opusculum*, Cap. V

2. Sancti Thomæ Aquinatis *De natura materiæ et dimensionibus interminatis opusculum*, Cap. III.

3. Sancti Thomæ Aquinatis *De principio individuationis opusculum.*

tre et qui est la matière première, mais parce qu'elle en est la compagne inséparable, et que c'est elle qui confère à la matière première la détermination par laquelle elle existe ici et maintenant. »

Pour les substances séparées, au contraire, « la forme [1] n'est multipliée qu'en raison de la forme considérée en elle-même, et non point par quelque autre chose, car ces formes ne sont pas reçues dans autre chose. Or toute multiplication de la forme, considérée en elle-même, entraîne multiplication de l'espèce. En ces substances, donc, il y a autant d'espèces que d'individus. »

« Les êtres qui se réunissent en une même espèce [2] et sont numériquement différents ont une forme commune et sont matériellement distincts les uns des autres. Puis donc les anges ne sont pas composés de matière et de forme, il en résulte que l'existence de deux anges de même espèce est une impossibilité. »

« Tous les êtres [3] qui sont de même espèce et ont entre eux une simple différence numérique, ont une matière. La différence qui provient de la forme, entraîne une diversité spécifique, tandis que la différence qui provient de la matière détermine la diversité numérique. Or les substances séparées n'ont ni matière qui fasse partie d'elles-mêmes, ni matière à laquelle elles soient unies à titre de forme. Il est donc impossible qu'elles soient plusieurs en une même espèce. »

Inspirées par la Philosophie péripatéticienne la plus authentique, ces considérations sur le principe d'individuation semblaient conclure avec une force singulière à l'unité de toutes les âmes humaines qui ont délaissé leurs corps. A l'encontre d'une telle doctrine, c'est à peine si Saint Thomas indique une timide explication qu'il ne répète même plus ; dans l'écrit même où il se propose de combattre l'hérésie averroïste, il la remplace par une simple affirmation.

Cette affirmation, du moins, Thomas d'Aquin l'appuie de la grande autorité d'Aristote : « Il est dit, au quatrième livre de la *Métaphysique*, que toute chose est être de la même manière qu'elle est une. » Ouvrons donc ce livre de la *Métaphysique* qu'Averroès et Thomas d'Aquin comptaient comme le quatrième, et que l'on

1. Sancti Thomæ Aquinatis *De natura materiæ et dimensionibus interminatis opusculum*, cap. III.

2. S. Thomæ Aquinatis *Summa theologica*, Pars prima, quæst. L, art. IV : Utrum angeli differant specie.

3. S. Thomæ Aquinatis *Summa contra gentiles*, lib. II, cap. XCIII : Quod substantiæ non sunt multæ unius speciei.

nomme, aujourd'hui, le troisième. Nous y lisons ce qui suit [1] :

« L'être et l'un sont un et ont une même nature, car chacun d'eux suit l'autre comme si celui-ci était son principe et sa cause.... Un homme [un, adjectif numéral], un être humain et un homme [un, adjectif indéfini], c'est la même chose ; dans le langage, l'expression redoublée : il est *un* homme, ne signifie rien d'autre que : il est homme. Il est donc manifeste que, dans ces diverses locutions, ce qui précède [le mot homme] a la même signification, et que l'un n'est absolument rien autre que l'être. — Εἰ δὴ τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ταὐτὸν καὶ μία φύσις, τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὥσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον.... Ταὐτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ὢν ἄνθρωπος, καὶ ἄνθρωπος, καὶ οὐχ ἕτερόν τι δηλοῖ κατὰ τὴν λέξιν ἐπαναδιπλούμενον τὸ εἷς ἐστιν ἄνθρωπος καὶ ἔστιν ἄνθρωπος. Ὥστε φανερὸν ὅτι ἡ πρόσθεσις ἐν τούτοις ταὐτὸ δηλοῖ, καὶ οὐθὲν ἕτερον τὸ ἓν παρὰ τὸ ὄν. »

Dans ce passage, le Stagirite formule bien la pensée que lui prête Thomas d'Aquin ; il affirme l'identité de l'existence (τὸ ὄν) et de l'unité (τὸ ἕν). N'affirme-t-il que cela ? Non seulement il attribue même sens à ces deux termes : homme qui existe (ὢν ἄνθρωπος) et : homme qui est un (εἷς ἄνθρωπος), mais encore il leur attribue même sens qu'à ce seul mot : homme (ἄνθρωπος) ; et il insiste sur l'équivalence de ces deux formules : être un homme et être homme. Or, dans la Métaphysique d'Avicenne et de Saint Thomas d'Aquin, n'y aurait-il pas lieu de distinguer le sens de ces deux termes : ὢν ἄνθρωπος et ἄνθρωπος ? Le premier n'y désignerait-il pas un homme doué d'existence actuelle et le second l'essence de l'homme ? Ne devons-nous pas dire, par conséquent, qu'Aristote proclame non seulement l'identité de l'existence et de l'unité, mais encore l'identité de l'unité, de l'existence et de l'essence ?

C'est bien ainsi, d'ailleurs, que le Commentateur a compris le Philosophe [2]. Du texte que nous venons de citer, tous les développements qu'il donne n'ont d'autre objet que de prouver cette proposition : « Avicenne a gravement péché lorsqu'il a cru que l'être et l'un signifiaient des dispositions ajoutées à l'essence de la chose. — *Aviccenna peccavit multum in hoc quod existimavit quod unum et ens significant dispositiones additæ essentiæ rei* » — Nous, au contraire, poursuit Averroès, nous disons qu'ils signifient la même essence, mais de différentes manières, et non pas des dispositions

1. Aristote, *Métaphysique*, livre III, ch. II (Aristotelis *Opera*, éd. Didot, t. II, pp. 500-501 ; éd. Becker, vol. II, p. 1003, col. b).

2. Aristotelis Stagiritæ *Metaphysicæ libri XII cum* Averrois Cordubensis *Commentariis* ; lib. IV, comm. 3.

différentes ajoutées à l'essence. *Nos autem dicimus quod significant eandem essentiam sed modis diversis ; non dispositiones diversas essentiæ additas.* »

Saint Thomas d'Aquin, pour affirmer l'identité de l'existence et de l'unité, s'autorise d'un texte d'Aristote ; assurément, il n'ignore pas le parti qu'Averroès a tiré de ce même texte pour soutenir, contre Avicenne, l'identité de l'essence et de l'existence ; dans un de ses *Quolibets* [1], il fait un emprunt évident à cette argumentation du Commentateur. Comment le *Doctor communis* a-t-il pu demander au Philosophe la condamnation de ceux qui veulent séparer l'unité de l'existence, et ne tenir aucun compte de la condamnation portée par le Stagirite, en même temps, *dans la même phrase*, contre ceux qui séparent l'essence de l'existence ? Nous n'avons rien rencontré, dans les écrits de Thomas d'Aquin, qui permît de donner à cette question une réponse formelle.

VII

COMMENT LA DOCTRINE D'ARISTOTE ET LA DOCTRINE D'AVICENNE SE DISPUTENT L'ADHÉSION DE SAINT THOMAS D'AQUIN

« Ταὐτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος. » Saint Thomas d'Aquin s'est autorisé de la première partie de cette phrase lorsqu'il a voulu, fidèle disciple d'Aristote, affirmer l'identité de l'unité et de l'existence ; il a oublié la seconde partie de cette même phrase lorsqu'il a voulu, fidèle disciple d'Avicenne, proclamer la distinction de l'essence et de l'existence. Nous venons de saisir sur le vif un épisode de la lutte intime qui met aux prises l'une avec l'autre les tendances philosophiques diverses de Saint Thomas d'Aquin.

La raison de Thomas d'Aquin est également sollicitée par la métaphysique d'Aristote et par la métaphysique d'Avicenne ; à toutes deux, elle voudrait adhérer à la fois ; de l'une et de l'autre, elle s'autorise tour à tour ; dans une foule de chapitres de la *Somme contre les Gentils* ou de la *Somme théologique*, on voit les arguments tirés des principes d'Avicenne succéder aux arguments

1. SANCTI THOMÆ AQUINATIS *Quodlibeta*, Quodlib. XIIm, art. V : Utrum esse angeli sit accidens ejus.

fondés sur les axiomes d'Aristote ; la doctrine du Philosophe grec et la doctrine du Philosophe musulman sont traitées, dans les œuvres du Docteur angélique, comme deux puissances alliées qui s'efforcent d'un commun accord à la conquête de la vérité.

Or, il n'en va pas ainsi ; la métaphysique d'Aristote et la métaphysique d'Avicenne ne sont pas deux alliées dont l'une soit disposée à seconder l'autre ; ce sont, en dépit des apparences, deux inconciliables adversaires dont chacune entend bien organiser selon ses principes propres, et sans rien céder à l'autre, tout le domaine de la philosophie. Nulle part mieux qu'en ce problème de la distinction entre l'essence et l'existence, ne se marque l'inconciliable divergence des deux doctrines.

Aristote ne connaît qu'une dualité, celle de la matière et de la forme ou, en d'autres termes, celle de l'existence en puissance et de l'existence en acte. Toute existence en puissance est une matière. Toute forme implique l'existence en acte, confère l'existence actuelle. Une forme pure, une forme exempte de matière, c'est une existence toujours actuelle. Toute substance dénuée de matière, toute intelligence possède donc d'une manière nécessaire et, partant, éternelle, l'existence actuelle ; elle la possède par elle-même, par sa propre nature, parce qu'elle est forme simple, acte pur sans aucun mélange de puissance.

Avicenne admet une autre dualité que celle de la matière et de la forme, que celle de l'existence en puissance et de l'existence en acte ; il admet la distinction entre l'existence contingente et l'existence nécessaire, entre le *possibile esse* et le *necesse esse*. Seul, le premier Principe a, par lui même, l'existence nécessaire. Toutes les substances qui viennent après le premier Principe, fussent-elles de pures Intelligences, n'ont qu'une existence contingente et créée. Par elles-mêmes, par leur nature ou essence, elles n'ont que la possibilité d'exister, le *possibile esse ;* à exister ou à ne pas exister, elles sont indifférentes. Elles peuvent, il est vrai, exister réellement et actuellement, posséder l'existence nécessaire, le *necesse esse* ; mais cette existence, elles ne la tiennent pas d'elle-même, de leur nature ; elles la reçoivent du premier Principe, elles sont *créées*.

Cette notion de création, inconcevable au Péripatétisme, et premier fondement du Néo-platonisme d'Avicenne, met entre les deux doctrines un différend qui se refuse à toute conciliation.

Nous avons vu comment Saint Thomas d'Aquin, dès le temps où il commençait à philosopher, dès le temps où il composait le traité *De ente et essentia*, avait embrassé le parti d'Avicenne et

déclaré qu'en toute substance après Dieu, fût-elle purement spirituelle, l'essence est distincte de l'existence.

Cette thèse, il ne l'a jamais abandonnée. Il l'expose, avec de grands développements, dans sa *Summa contra Gentiles*, qui fut composée [1] sous le pontificat d'Urbain IV (1261-1265). Il la résume avec grande clarté dans sa *Quæstio disputata de spiritualibus creaturis*, qu'on date [2] du pontificat de Clément IV (1265-1268). Il la soutient encore vers la fin de sa vie, dans sa douzième et dernière discussion quodlibétique. Cette doctrine de la distinction entre l'essence et l'existence, c'est comme un sceau, imprimé dans la philosophie de Thomas d'Aquin et jamais brisé, qui affirme l'emprise des principes d'Avicenne.

Mais cette doctrine qui scellait, pour ainsi dire, l'union de sa pensée avec le Néo-platonisme arabe, Thomas d'Aquin s'en trouvait singulièrement embarrassé lorsqu'il voulait pénétrer les théories d'autres philosophes ; ni le Platonisme de saint Augustin, en effet, ni le Péripatétisme d'Aristote et d'Averroès ne s'accommodaient de cette doctrine qui leur était étrangère ; aussi, soit que Thomas d'Aquin voulût suivre le sentiment de l'Évêque d'Hippone, soit qu'il épousât l'opinion du Commentateur de Cordoue, il se voyait réduit à oublier et à faire oublier qu'il avait distingué entre l'essence et l'existence, à ne plus souffler mot de cette distinction, quand même les circonstances semblaient réclamer impérieusement qu'on en fît mention.

Parfois même, le *Doctor communis* allait jusqu'à développer des considérations qui semblaient contredire formellement celles qu'il avait exposées au *De ente et essentia*. N'est-ce pas ce qui a lieu dans ce chapitre de la *Somme contre les Gentils* [3] où l'on se propose de démontrer que « Dieu est sa propre essence » ?

« Il est des formes, dit Thomas d'Aquin, que notre langage n'attribue pas à des choses subsistantes, que ces choses soient considérées, d'ailleurs, d'une manière singulière ou d'une manière universelle ; ce sont des formes qui ne subsistent pas par elles-mêmes, individualisées d'elles-mêmes. Aussi ne dit-on pas que l'animal, que l'homme, que Socrate soit la blancheur, parce que la blancheur n'est pas une chose qui subsiste par elle-même à l'état singulier ; elle reçoit son individualité du sujet subsistant [dans lequel elle réside].

1. Quétif et Echard, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, t. I, p. 289.
2. Quétif et Echard, *Op. laud.*, p. 288.
3. S. Thomæ Aquinatis *Summa contra Gentiles*, lib. I, Cap. XXI : Quod Deus est sua essentia. 3.

» De même, les formes naturelles ne subsistent pas par elles-mêmes à l'état singulier ; elles sont individualisées dans des matières qui leur sont propres ; aussi ne disons-nous pas que le feu que voici soit sa propre forme.

» Les essences ou *quiddités* des genres et des espèces, en effet, sont individualisées par l'intermédiaire de la matière pourvue de dimensions déterminées *(materia signata)* qui est celle de tel ou tel individu ; il en est ainsi, bien que la *quiddité* du genre ou de l'espèce n'implique pas seulement la forme, mais encore une matière prise d'une manière générale ; voila pourquoi nous ne disons pas que Socrate ou que l'homme soit l'humanité.

» Mais l'essence divine subsiste par elle-même à l'état singulier ; elle est individualisée en elle-même ; l'essence divine doit donc être attribuée à Dieu, en sorte que l'on doit dire : Dieu est son essence. »

Examinons de près ce raisonnement ; cherchons quel axiome il suppose ; nous trouvons celui-ci : Une chose qui subsiste en elle-même est ou n'est pas identique à son essence, selon que la forme de cette chose reçoit son individuation d'une matière ou bien qu'elle est exempte de matière, subsistant en elle-même, individualisée d'elle-même.

Et de ce principe, quel est le corollaire immédiat ? Le voici :

Pour une substance composée de matière et de forme, la chose réellement existante est distincte de sa forme, partant de son essence. Pour toute substance exempte de matière, qui est forme séparée, la chose subsistante est identique à son essence.

C'est la pure doctrine de Thémistius[1] ; c'est le contrepied de ce que Thomas d'Aquin, non seulement au *De ente et essentia* mais encore en cette même *Somme contre les Gentils*, a dit des créatures intellectuelles, exemptes de matière.

Mais sans insister davantage sur le principe de l'argumentation que nous venons d'emprunter à la *Somme contre les Gentils*, voyons comment cette même argumentation se précise et se développe en cet article de la *Somme théologique*[2] où l'on examine « Si Dieu est la même chose que son essence ou nature. »

« A cette question, écrit Saint Thomas, il faut répondre que Dieu est la même chose que son essence ou nature. Pour bien comprendre cette réponse, il faut savoir que, dans les choses composées de matière et de forme, il est nécessaire que la nature ou

1. Voir : Troisième partie, Ch. I, § VI ; t. IV, pp. 395-396.
2. Sancti Thomæ Aquinatis *Summa theologica*, Pars prima, Quæst. III, art. III : Utrum sit idem Deus quod sua essentia vel natura.

essence diffère du sujet individuel (*suppositum*). L'essence ou nature, en effet, ne comprend en elle-même que ce qui intervient dans la définition de l'espèce ; l'*humanité*, par exemple, comprend en elle tout ce qui intervient dans la définition de l'homme ; c'est par ces choses-là, en effet, qu'un homme est homme, et ce par quoi un homme est homme, c'est cela que signifie le terme *humanité*. Mais la matière individuelle, avec tous les accidents qui lui confèrent l'individualité, n'intervient pas en la définition de l'espèce ; car cette chair que voici, ces os que voilà, non plus que la blancheur ou la noirceur, ou d'autres accidents de même sorte, n'interviennent aucunement dans la définition de l'homme ; aussi cette chair que voici, ces os que voilà et tous les accidents qui désignent telle matière singulière ne sont-ils point compris en l'humanité ; ils sont compris, cependant, dans cette chose qui est un homme ; cette chose qui est un homme a donc en soi quelque chose que n'a pas l'humanité. Partant, un homme n'est pas tout à fait la même chose que l'humanité ; mais le terme : humanité signifie comme la partie formelle d'un homme, car les principes qui constituent la définition jouent un rôle de forme à l'égard de la matière qui confère l'individualité (*principia definientia habent se formaliter, respectu materiæ individuantis*).

» Dans les choses, donc, qui ne sont pas composées de matière et de forme ; dans les choses où l'individuation ne se fait pas par une matière individuelle, c'est-à-dire par cette matière que voici, où les formes s'individualisent par elles-mêmes, il faut que les sujets individuels (*supposita*) subsistants soient les formes mêmes. Dans ces choses, donc, il n'y a pas de différence entre individuel (*suppositum*) et la nature.

» Dès lors, comme Dieu, ainsi qu'on l'a montré, n'est pas composé de matière et de forme, il faut que Dieu soit sa divinité. »

Cette conclusion, remarquons-le bien, Thomas d'Aquin ne la tire pas de quelque principe qui s'appliquerait seulement à Dieu ; il la déduit d'une proposition qu'il a établie pour toute chose non composée de matière et de forme ; cette proposition peut s'énoncer ainsi : Pour toute chose non composée de matière et de forme, le sujet individuel (*suppositum*) est la même chose que l'essence ou nature qui définit l'espèce.

Cette proposition s'applique aux anges, auxquels Thomas d'Aquin refuse toute matière, aussi bien qu'à Dieu, en sorte qu'on ne doit pas dire simplement : Chaque ange est seul en son espèce, mais : Chaque ange est sa propre nature spécifique, sa propre essence. De même que Thomas d'Aquin a dit : Dieu est sa divinité, ses suc-

cesseurs diront : L'ange Gabriel est sa *gabriélité ;* et le raisonnement qui justifie la première formule justifiera tout aussi bien la seconde.

Or, après Aristote et après Averroès, Thomas d'Aquin a formulé ce principe : L'unité individuelle est la même chose que l'existence ; une chose existe de la même manière qu'elle est une. Ce principe, d'ailleurs, n'est pas renié dans l'article que nous venons de citer, car c'est lui, et lui seul, qui peut servir de majeure à ce raisonnement : « Dans les choses où les formes s'individualisent par elles-mêmes, il faut que les sujets subsistants soient les formes mêmes. — *In his.... in quibus.... ipsæ formæ per se individuantur, oportet quod ipsæ formæ sint supposita subsistentia.* »

Si donc, pour les choses qui ne sont pas composées de matière et de forme, le sujet individuel est identique à son essence, il faut que l'existence de ce sujet soit, elle aussi, identique à l'essence ; ce n'est pas seulement en Dieu, c'est en tout ange, en toute intelligence dénuée de matière que l'essence est identique à l'existence ; ce n'est pas seulement Dieu, c'est toute intelligence dénuée de matière qui existe par elle-même, en vertu de sa propre nature, nécessairement et éternellement.

On ne fait pas au Péripatétisme sa part ; en acceptant ces deux principes péripatéticiens :

Le principe d'individuation c'est la matière,

L'existence et l'individualité sont même chose,

Saint Thomas d'Aquin s'est interdit de conserver la distinction, posée par Avicenne, entre l'essence et l'existence. Il a été ramené de force à la doctrine péripatéticienne telle que Thémistius la précisait :

Pour les êtres composés de matière et de forme, il y a une essence, qui est la forme commune à tous les individus d'une même espèce ; à cette forme, l'union avec la matière confère l'existence actuelle et l'individualité.

Pour les êtres dépourvus de matière, il y a identité entre l'individu actuellement existant et sa forme spécifique.

Peu importe qu'après s'être ainsi abandonné au Péripatétisme, Thomas d'Aquin se resaisisse aussitôt ; peu importe que, dès l'article suivant de la *Somme théologique* [1], il distingue l'essence et l'existence à la façon dont Avicenne les a distinguées ; nous y voyons simplement un saisissant exemple des fluctuations auxquelles sa raison était condamnée par l'irréalisable désir

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Summa theologica,* Pars prima, Quæst. III, art. IV : Utrum in Deo sit idem essentia et esse.

d'accorder le Péripatétisme d'Aristote et d'Averroès avec le Néo-platonisme d'Avicenne et d'Al Gazâli.

Nous entendons bien qu'on nous va reprocher d'abuser d'un oubli momentané, d'une inconséquence isolée de Saint Thomas d'Aquin ; d'un principe posé par mégarde, nous tirons, va-t-on dire, des conséquences qui s'en déduisent logiquement, sans doute, mais que le Docteur Angélique n'a pas formulées, qu'il n'eût pas énoncées sans reconnaître aussitôt et corriger son inadvertance. Montrons donc que nous n'avons rien prêté à Saint Thomas qu'il n'ait très clairement et très constamment formulé ; montrons qu'il n'a cessé, en fidèle péripatéticien, de professer les propositions que nous venons d'énoncer.

Ouvrons la *Question disputée sur les créatures spirituelles* qui, comme la *Somme théologique*, paraît dater [1] du pontificat de Clément IV (1265-1268). Nous y trouvons les affirmations suivantes [2] ; ce sont exactement celles que nous donnions, à l'instant, comme résumé de la doctrine de Thémistius.

« La matière est principe d'individuation, attendu qu'elle n'est pas apte à être reçue en quelque autre chose. Au contraire, les formes qui sont naturellement aptes à être reçues en quelque sujet ne sauraient être individualisées d'elles-mêmes ; par leur propre nature (*ratio*), en effet, il leur est indifférent d'être reçues en un seul individu ou en plusieurs individus. Mais s'il existe une forme qui ne puisse être reçue en quelque sujet, elle possède par cela même l'individuation, car elle ne peut exister en plusieurs choses ; elle demeure toute seule en elle-même. Aussi, au VIIe livre de la *Métaphysique*, Aristote démontre-t-il, à l'encontre de Platon, que si les formes des choses sont séparées de la matière, il faut qu'elles soient singulières....

» Dans les substances composées de matière et de forme, l'individu comprend, en sus de la nature de l'espèce, la désignation d'une certaine matière et des accidents individuels. Mais, pour les formes abstraites, l'individu ne comprend en réalité rien de plus que la nature spécifique, car, pour de telles formes, l'essence est identique à l'individu subsistant, comme le montre clairement le Philosophe au VIIe livre de la *Métaphysique* (*Sed in formis abstractis non addit individuum supra naturam speciei aliquid secundum rem, quia* IN TALIBUS ESSENTIA EST IPSUMMET INDIVIDUUM SUBSISTENS, *ut patet per Philosophum in VII° Metaphysicæ.)* »

1. QUÉTIF et ECHARD, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, t. II, p. 288

2. SANCTI THOMÆ AQUINATIS *Quæstio disputata de spiritualibus creaturis*, art. V : Num aliqua substantia spiritualis sit non unita corpori.

Mais, dès là que, « pour les formes abstraites, l'essence est identique à l'individu subsistant, » il faut en conclure, comme le faisait Aristote, qu'en ces formes, l'essence est réellement inséparable de l'existence, et donc que toute substance qui subsiste hors de la matière, possède par elle-même et par sa propre nature, une existence nécessaire et éternelle.

Que l'essence de toute forme séparée de la matière soit unie à l'existence et d'indissoluble façon, nous en trouvons déjà l'affirmation dans ce passage de la *Question discutée sur les créatures spirituelles* [1] où Thomas d'Aquin déclare que l'essence est à l'existence comme la puissance est à l'acte. Après avoir, au sujet des substances composées de forme et de matière, formulé cette dernière proposition, il ajoute :

« Enlevez maintenant ce fondement qu'est la matière ; s'il reste une forme déterminée qui subsiste par elle-même et non pas dans une matière, elle aura encore à son existence même relation que la puissance à l'égard de l'acte ; je ne dis pas qu'une puissance séparable de l'acte, mais bien qu'une puissance toujours accompagnée de son acte *(non dico autem ut potentia separabilis ab actu, sed quam semper suus actus comitatur.)* »

Ce n'est là qu'une indication. Voyons combien elle devient explicite et claire dans la *Somme contre les Gentils*, lorque Saint Thomas se propose de démontrer que les substances intellectuelles sont incorruptibles [2].

Le terme de corruptio, *corruptio*, peut d'abord être pris dans son sens péripatéticien : séparation d'une forme avec la matière à laquelle elle conférait un certain mode d'existence actuelle. En ce sens, il est bien clair que les substances intellectuelles, dont Saint Thomas vient de démontrer qu'elles ne sont pas composées de matière et de forme, ne sauraient être sujettes à la corruption.

« En effet, toute corruption se fait en séparant une forme d'avec la matière ; la corruption absolue *(simplex)* provient de la séparation d'une forme substantielle ; la corruption relative *(secundum quid)* provient de la séparation d'une forme accidentelle. Tant que la forme demeure, il faut que la chose existe ; c'est par l'intermédiaire de la forme, en effet, que la substance devient le réceptacle propre de ce qui est l'existence. Or, là il n'y a pas composition de forme et de matière, celles-ci ne se peuvent séparer l'une de

1. S. THOMÆ AQUINATIS *Quæstio disputata de spiritualibus creaturis*. Art. I : Utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma.
2. S. THOMÆ AQUINATIS *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. LV : Quod substantiæ intellectuales sunt incorruptibiles. 1 et 2.

l'autre ; partant, il ne peut y avoir corruption. Mais on a montré qu'aucune substance intellectuelle n'était composée de matière et de forme. Aucune substance intellectuelle, donc, n'est corruptible. »

Le mot corruption est susceptible d'un autre sens que les Péripatéticiens ne lui donnent pas ; il peut signifier la privation d'existence, l'anéantissement. Or une substance qui est constituée par une forme simple ne peut être anéantie, parce qu'il serait absurde d'imaginer qu'une telle forme fût privée d'existence ; ce serait aussi absurde que de concevoir un cercle qui ne fût pas rond. Ecoutons Saint Thomas :

« Nécessairement, ce qui, de soi, appartient à une chose, se trouve toujours et d'une manière indissoluble en cette chose. La figure ronde, par exemple, appartient de soi au cercle ; à un morceau de bronze, elle n'appartient que par accident ; aussi peut-il se faire que le bronze cesse d'être rond, mais il est impossible qu'un cercle ne soit pas rond. Or l'existence est, de soi, une conséquence de la forme ; nous disons : de soi, parce que chaque chose, d'elle-même, possède l'existence en tant qu'elle possède une forme *(Esse autem per se consequitur ad formam ; per se enim dicimus quod secundum ipsum ; unum quodque autem habet esse secundum quod habet formam)*. Les substances, donc, qui ne sont pas des formes [pures] peuvent être privées de l'existence en perdant leur forme ; le bronze perd, de même, la figure ronde lorsqu'il cesse d'avoir la forme circulaire. Mais les substances qui sont des formes pures ne peuvent jamais être privées de l'existence ; de même que si une substance était un cercle, elle ne pourrait être privée de la figure ronde *(Substantiæ vero quæ sunt ipsæ formæ nunquam possunt privari esse ; sicut si aliqua substantia esset circulus, nunquam posset fieri non rotunda)*. Or on a montré précédemment que les substances intellectuelles sont de pures formes subsistantes. Il est donc impossible qu'elles cessent d'exister *(Impossibile est igitur quod ipsæ esse desinant)*. Elle sont donc incorruptibles.

Si une substance — telle une substance angélique — est une forme exempte de matière, il est contradictoire qu'elle soit privée de l'existence ; par sa nature même et nécessairement, elle existe ; elle possède ce *necesse esse per se* qu'Avicenne accordait au premier Principe, mais qu'il refusait à tous les autres êtres ; partant, elle n'est pas seulement indestructible ; elle est encore éternelle et incréée.

Nous l'avons dit : On ne fait pas au Péripatétisme sa part. Saint Thomas d'Aquin a souscrit aux principes de la Métaphysique d'Aristote ; il lui en faut admettre les conclusions ; de toutes les

intelligences exemptes de matière, il lui faut faire autant de dieux.

Non, on ne fait pas au Péripatétisme sa part ; cette existence nécessaire par nature qu'il lui a bien fallu concéder aux intelligences angéliques, Thomas d'Aquin va être contraint, en vertu des mêmes principes, de l'accorder à l'âme de l'homme ; l'intelligence humaine, elle aussi, va devenir un dieu.

C'est à la *Question discutée sur l'âme* que nous demanderons le développement de cette pensée [1], développement presque identique à celui que nous venons de lire en la *Somme contre les Gentils*.

« Il est absolument nécessaire que l'âme humaine soit incorruptible. Pour l'évidence de cette proposition, il faut considérer que ce qui est, de soi, conséquence d'une certaine chose ne peut pas être enlevé à cette chose ; ainsi ne peut-on faire qu'un homme ne soit pas animal ou qu'un nombre ne soit ni pair ni impair. Or il est manifeste que l'existence est, de soi, une conséquence de la forme ; chaque chose, en effet, possède l'existence en vertu de sa forme propre. Partant l'existence ne peut, d'aucune manière, être séparée de la forme.

« Les substances composées de matiere et de forme se corrompent donc parce qu'elles perdent la forme dont l'existence est la conséquence ; mais la forme même ne peut être corrompue ; elle est corrompue par accident, à la suite de la corruption du composé et parce que l'existence qui venait à celui-ci par l'intermédiaire de la forme fait défaut à ce composé ; il en est ainsi dans le cas où la forme considérée ne possède pas l'existence, mais où elle est seulement ce par quoi le composé existe.

» S'il y a donc quelque forme qui possède l'existence, il est nécessaire que cette forme soit incorruptible. L'existence, en effet, ne se sépare pas d'une chose qui possède l'existence, à moins que la forme ne se sépare de cette chose. Or il est manifeste que la forme par laquelle l'homme exerce les opérations de l'intelligence est une forme qui possède l'existence en elle-même ; elle ne la possède pas seulement en tant que principe par lequel une autre chose existe [2]. »

Vouloir séparer de l'existence une forme qui peut posséder l'existence en elle même, l'âme humaine par exemple, c'est tenter

1. S. THOMÆ AQUINATIS *Questio disputata de anima*. Art. XIV : Utrum anima humana sit immortalis.

2. Citons ici le texte même de ce passage :

Necesse est omnino animam humanam incorruptibilem esse. Ad cujus evi-

de concevoir un nombre qui ne serait ni pair ni impair. L'âme humaine possède l'existence nécessairement et par elle-même. Partant elle est éternelle et incréée. L'intelligence humaine est un dieu. Telle est la conséquence forcée du raisonnement précédent. Telle est, en effet, la conclusion que formulait le Péripatétisme.

Comment cette conclusion n'épouvante-t-elle pas le Christianisme de Thomas d'Aquin ? Après avoir présenté l'argumentation dans toute sa force, il atténue l'énoncé de la proposition démontrée. Il vient de prouver que l'âme humaine possède, par nature, une existence nécessaire, partant incréée et éternelle ; il se contente de dire : L'âme de l'homme est immortelle. Ce voile suffit à lui cacher l'incompatibilité radicale de la Métaphysique d'Aristote avec le dogme chrétien. Dans la conclusion de son syllogisme, il est des parties qui lui feraient horreur ; il ferme les yeux pour ne les point voir ; cela les empêche-t-il de subsister ? Quand on a posé des prémisses, est-on maître d'en refuser les suites logiques ?

Nous venons de voir à quelles conséquences, très conformes à l'esprit du Péripatétisme, mais étrangement scandaleuses pour sa foi chrétienne, Thomas d'Aquin s'était trouvé conduit lorsqu'il avait voulu rattacher la théorie de l'essence et de l'existence aux principes d'Aristote. Lui est-il arrivé de reconnaître ce que cette méthode présentait de scabreux ? Il est permis de le penser. On expliquerait ainsi comment, au sujet de l'identité, de l'essence divine avec l'existence de Dieu, il en est venu à raisonner tout autrement qu'il ne l'avait fait dans la *Somme contre les Gentils* et dans la *Somme théologique*.

Les *Questions disputées sur la puissance de Dieu* sont, vraisemblablement, une des dernières œuvres de Saint Thomas, puisqu'elles

dentiam considerandum est quod id quod per se consequitur ad aliquid non potest removeri ab eo, sicut ab homine non removetur quod sit animal, neque a numero quod sit par vel impar. Manifestum est autem quod esse per se consequitur formam. Unumquodque enim habet esse secundum propriam formam. Unde esse a forma nullo modo separari potest.

Corrumpuntur igitur composita ex materia et forma per hoc quod admittunt formam ad quam consequitur esse ; ipsa autem forma per se corrumpi non potest : sed per accidens, corrupto composito corrumpitur, inquantum deficit esse composito quod est per formam, si forma sit talis quod non sit habens esse; sed sit solum quod composito est.

Si ergo sit aliqua forma quæ sit habens esse, necesse est illam formam incorruptibilem esse. Non enim separatur esse ab aliquo habente esse, nisi per hoc quod separatur forma ab eo. Manifestum est autem quod principium quo homo intelligit est forma habens esse in se, et non solum sicut quo aliquid est.

paraissent [1] avoir été débattues en Italie sous le pontificat de Grégoire X (1271-1274). Une de ces questions porte tout entière *Sur la simplicité de l'essence divine*. L'auteur y examine [2] « si, en Dieu, la substance ou essence est même chose que l'existence. »

Pour justifier la réponse affirmative, qu'il fait sienne, le Docteur n'invoque plus, d'aucune façon, l'absence de matière en Dieu. Il raisonne d'une manière toute nouvelle : « Lorsque certaines causes, tout en produisant d'autre part des effets différents, et en sus de ces effets différents, produisent un certain effet commun, il faut qu'elles produisent cet effet commun en vertu d'une cause supérieure dont il est l'effet propre. Voici pourquoi : C'est en vertu de sa propre nature, de sa propre forme, qu'une cause produit son effet propre ; si donc des causes diverses ont des natures et des formes différentes, il faut qu'elles produisent des effets différents ; partant, si elles s'accordent en un certain effet qui leur est commun, c'est que celui-ci n'est l'effet propre d'aucune d'entre elles, mais bien de quelque cause supérieure en vertu de laquelle elles agissent toutes.

» On voit, par exemple, que des substances diversement composées s'accordent pour échauffer ; ainsi en est-il du poivre, du gingembre et autres épices semblables, bien que chacune d'elles ait son effet propre, différent de l'effet de chacune des autres ; dès lors, il faut rapporter leur effet commun à une cause antérieure, dont il soit l'effet propre ; le feu est cette cause.

» De même en est-il pour les mouvements célestes. Chacune des sphères des planètes a son mouvement propre ; mais elles ont, en outre, un mouvement commun ; ce mouvement, il faut qu'il soit propre à une certaine sphère supérieure qui communique à toutes les autres le mouvement diurne.

» Or toutes les causes créées ont, en commun, un certain effet, qui est l'existence, bien que chacune d'elles ait, par ailleurs, son effet propre, par lequel elle se distingue de toutes les autres. La chaleur, par exemple, fait que le chaud existe ; le maçon, que la maison existe. Ces causes ont donc ceci de commun qu'elles causent l'existence ; mais elles diffèrent en ce que le feu produit le chaud et le maçon produit une maison. Il faut donc qu'il y ait une certaine cause, supérieure à toutes les autres, et en vertu de laquelle toutes les autres causent l'existence ; il faut que l'exis-

1. QUÉTIF et ECHARD, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, t. II, p. 288.
2. SANCTI THOMÆ AQUINATIS, *Quæstiones disputatæ de potentia Dei*. Quæst. VIIa : De simplicitate divinæ essentiæ. Art. II : Utrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse.

tence soit l'effet propre de cette cause. Cette cause, c'est Dieu.

» Or l'effet propre d'une cause ne procède en vertu de la ressemblance qu'il possède avec la nature de cette cause. Il faut donc que ce qui est l'existence soit la substance ou nature de Dieu. »

De cette démonstration, on ne verra plus sortir les conséquences hérétiques qu'entraînait le raisonnement esquissé dans la *Somme contre les Gentils* et développé dans la *Somme théologique*. Mais pour éviter ces corollaires, Thomas d'Aquin a dû sacrifier tout son Aristotélisme.

VIII

LA MATIÈRE DES CIEUX

Dans tout ce qu'il a dit des dimensions indéterminées, Thomas s'est nettement écarté de la doctrine d'Averroès, doctrine qu'il avait vivement critiquée ; il est allé jusqu'à déclarer la théorie d'Avicenne et d'Al Gazâli plus raisonnable, à tout prendre, que celle du Commentateur.

Cette circonstance n'est pas la seule où il ait donné au Néo-platonisme d'Ibn Sinà et de son disciple la préférence sur le Péripatétisme d'Ibn Roschd. Dans son écrit *sur l'unité de l'intellect*, il ne cesse d'opposer la pensée d'Avicenne et d'Al Gazâli à celle d'Averroès ; il attaque vivement [1] ceux qui cherchent la véritable doctrine d'Aristote dans les seuls écrits d'Averroès et qui veulent, dans les commentaires de cet auteur, reconnaître l'opinion commune de tous les philosophes grecs et arabes ; « ces gens-là, dit-il [2], aiment mieux errer en compagnie d'Averroès que de partager une science exacte avec les autres Péripatéticiens ; Averroès, cependant, fut bien moins un Péripatéticien que le corrupteur de la Philosophie péripatéticienne. »

En dépit de ces invectives, l'intelligence de saint Thomas d'Aquin, éprise de clarté, subit à un très haut degré l'attrait des doctrines nettes et précises qu'Averroès expose. C'est à l'opinion du Commentateur que le *Doctor communis* finit presque toujours par se

1. Sancti Thomæ Aquinatis *De unitate intellectus contra Averroem Opusculum*, Cap. V.
2. Sancti Thomæ Aquinatis *Op. laud.*, Cap. II.

ranger lorsque le souci de la foi chrétienne ne lui commande pas une autre attitude.

Nous venons d'entendre Saint Thomas rejeter la théorie des dimensions indéterminées que l'auteur du *Sermo de substantia orbis* avait proposée ; mais en revanche, à ce *Sermo de substantia orbis*, que d'emprunts n'a-t-il pas faits !

Il lui a emprunté, tout d'abord, cet axiome : Dans une même chose, il ne peut exister deux formes substantielles distinctes. Or cet axiome est devenu comme la pierre angulaire du Thomisme.

Il lui a emprunté, en second lieu, la théorie de la matière céleste. Avicenne, Avicébron, Al Gazâli avaient admis qu'une certaine matière première est commune aux corps célestes et aux substances sublunaires. Pas plus qu'Averroès, Saint Thomas d'Aquin ne veut recevoir une semblable opinion.

« Il faut bien, dit-il [1], supposer dans le corps céleste quelque chose qui serve de support à l'actualité de ce corps ; mais il ne faut pas que ce support ou cette matière admette aucune privation ; la privation, en effet, ce n'est pas autre chose que l'absence, [en une matière], d'une forme dont l'existence y serait naturelle ; or aucune forme, [autre que celle qu'il possède,] n'est destinée par nature à exister dans ce sujet ou dans cette matière ; la forme que cette matière possède en remplit toute la potentialité, car cette forme est une perfection totale et universelle ; la vertu active que possède cette forme est universelle, et non point particulière, comme l'est la vertu des corps inférieurs ; les formes de ces corps-ci, étant des formes particulières, ne peuvent jamais remplir toute la potentialité de la matière ; aussi, en même temps qu'une certaine forme, subsiste, en la matière, la privation d'une autre forme capable, par nature, d'exister dans cette même matière ; de même voyons-nous que les corps inférieurs sont susceptibles de prendre successivement diverses figures, tandis qu'un corps céleste ne saurait affecter d'autre figure que celle qu'il possède ; ainsi donc, dans le corps céleste, il n'y a privation d'aucune forme, mais seulement d'un certain lieu *(ubi)* ; aussi ne peut-il, par génération ou corruption, éprouver aucun changement de forme ; il peut seulement changer de lieu. »

Plus formelle encore et plus nette, en cette même question, est la doctrine de la *Somme théologique* [2] : Après avoir rappelé com-

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Expositio super libris Aristotelis De Cælo et Mundo ;* lib. I, lect. VI.

2. Sancti Thomæ Aquinatis, *Summa theologica*, Pars Ia, quæst. LXVI, art. 2 : Utrum sit una materia in formis omnium corporalium.

ment Avicébron, qui admettait l'existence d'une forme corporelle unique, posait aussi, dans tous les corps une même matière, Thomas poursuit en ces termes :

« Il est impossible que le corps corruptible et le corps incorruptible aient même matière. La matière, en effet, est, de soi, en puissance de la forme. Nécessairement donc la matière, considérée en elle-même, doit être en puissance de la forme de chacune des substances dont elle est la commune matière. En outre, par chacune de ces formes, la matière n'est mise en acte qu'à l'égard de cette forme-là ; en sorte qu'elle demeure en puissance à l'égard de toutes les autres formes. Cela, d'ailleurs, ne cesserait pas d'être vrai, lors même qu'une de ces formes serait plus parfaite que les autres et que toutes les autres seraient comprises en son pouvoir.....

» Ainsi donc la matière, [supposée commune au corps corruptible et au corps incorruptible,] et prise sous la forme du corps incorruptible, resterait en puissance de la forme du corps corruptible ; comme, d'ailleurs, elle ne possède pas cette forme d'une manière actuelle, cette matière serait, à la fois, pourvue de forme et atteinte de privation ; en effet, dans ce qui a puissance pour une certaine forme, l'absence de cette forme constitue la privation. Or cette disposition, [où la forme et la privation coexistent au sein de la matière], c'est celle du corps corruptible. Il est donc impossible que le corps corruptible et le corps naturellement incorruptible aient même matière.....

» Considérée en elle-même, la matière du corps céleste n'est en puissance que de la forme qu'elle possède. Il importe peu à notre objet de savoir ce qu'est cette forme, si c'est une âme ou quelque autre chose ; cette forme, en tous cas, confère à cette matière une perfection telle qu'il ne reste plus, en cette matière, aucune puissance d'être (*ad esse*) ; elle demeure seulement, comme le dit Aristote, en puissance d'un lieu (*ubi*).

» Ainsi, la matière des corps célestes et celle des éléments ne sont pas la même matière ; ces deux matières sont seulement analogues ; elles se ressemblent sous le rapport de la puissance. »

A cette exposition, d'un si ferme Péripatétisme, le *Sermo de substantia orbis* n'a certes pas été étranger ; Saint Thomas, d'ailleurs, cite cet ouvrage ; c'est, à la vérité, pour rejeter une des opinions qui s'y trouvent soutenues ; l'auteur de la *Somme* ne veut pas qu'on regarde le corps du Ciel comme une simple matière dont la forme serait l'Intelligence séparée, motrice de ce même Ciel ; il veut que le corps du Ciel ait matière et forme, et que cette forme, quelle qu'en soit la nature, soit distincte de l'Intelligence séparée.

IX

LES MOTEURS DES CIEUX

Réconcilier entre eux les enseignements disparates des philosophes hellènes et arabes et, en même temps, les concilier avec la tradition des docteurs chrétiens, telle est l'irréalisable tâche que Thomas d'Aquin avait assumée. Sollicité par un grand nombre de tendances diverses dont il souhaite l'accord, tantôt il se laisse entraîner par l'une d'entre elles et tantôt il s'abandonne à l'autre. De là, d'un écrit au suivant, des variations, voire des contradictions.

De ces variations qui conduisent Thomas d'Aquin de Saint Augustin à Ibn Sinâ, d'Ibn Sinâ au Stagirite pour le ramener ensuite à Saint Augustin, nous trouvons un saisissant exemple en suivant ce que, dans ses divers ouvrages, le Docteur Angélique a dit des moteurs célestes. Ces variations sont si notables qu'un thomiste convaincu, Saint Denys le Chartreux, n'a pu s'empêcher de les signaler : « Ce que Saint Thomas écrit à ce sujet [1], dans les livres précédemment cités, ne semble guère d'accord avec soi-même. — *Verumtamen, ea quæ scribit de hac re, in libris prævallegatis, non videntur adinvicem consonare.* »

Dans son commentaire au second livre des *Sentences*, Thomas d'Aquin se montre soucieux, avant tout, de sauvegarder l'enseignement des Pères de l'Eglise qui, à l'unanimité, ont proclamé cette proposition : Les cieux ne sont pas animés. Qu'est-ce que cette proposition permet de garder de la doctrine d'Avicenne et aussi de la doctrine proposée par Averroès au *Sermo de substantia orbis?* C'est ce qu'il cherche.

Appuyé de l'autorité des Pères de l'Eglise, il déclare ceci [2] : « Il est probable que le moteur prochain du ciel est une certaine intelligence créée ». Puis il poursuit en ces termes :

« Les philosophes ont supposé qu'aux divers mouvements et aux divers mobiles correspondaient des moteurs différents ; aussi ont-ils démontré et admis le nombre des intelligences motrices

1. Divi Dionysii Carthusiani *In sententiarum librum II Commentarii locupletissimi.....* Venetijs, sub signo Angeli Raphaelis, MDLXXXIIII. Dist. XIV, quæst. IV, p. 321, col. a.

2. Sancti Thomæ Aquinatis *Scriptum in IIm librum Sententiarum*, Dist. XIV, quæst. I, art. III : Utrum motus cæli sit ab intelligentia.

d'après le nombre des mouvements et des mobiles. A chaque orbe, ils ont assigné deux moteurs ; un moteur conjoint, qu'ils ont appelé l'âme de l'orbe, et un moteur séparé qu'ils ont appelé l'intelligence. La raison de cette supposition a été la suivante : Selon ces philosophes, l'intelligence possède des formes universelles qui ne conviennent pas à la direction immédiate du mouvement céleste en ses diverses révolutions et à la production des choses qui ont pour causes les mouvements des cieux ; il faut donc qu'il existe un moteur où résident des formes particularisées, propres à diriger le mouvement ; c'est ce moteur qu'ils nomment l'âme de l'orbe.

» Mais cette supposition est, en partie, hérétique, tandis qu'en une autre partie, elle peut être catholiquement soutenue.

» Les philosophes affirment, en effet, que les choses émanent de Dieu et sont causées par lui suivant un certain ordre. La Cause première produit immédiatement la première Intelligence ; de celle-ci émane l'âme du premier orbe ainsi que la substance de cet orbe. Dès lors, cette âme ou forme peut être nommée moteur prochain de son orbe, car elle lui donne l'existence, à titre de cause qui lui est appropriée.

» Cela, notre foi ne le peut souffrir ; elle affirme, en effet, que Dieu seul est créateur. Partant, aux anges qui meuvent les cieux d'une manière immédiate, nous pouvons donner le nom de moteurs, mais non pas de formes substantielles ou d'âmes ; car, de ces anges, les cieux reçoivent seulement le mouvement ; ils n'en reçoivent point l'existence.

» Toutefois, on peut accepter qu'on dise ceci : Les anges les plus élevés, ceux qui possèdent les formes les plus universelles, sont des moteurs éloignés (*motores remoti*) et des anges séparés ; au contraire, les anges inférieurs, ceux qui possèdent des formes plus particularisées, sont des moteurs prochains. C'est pourquoi Avicenne fait cette déclaration : Les moteurs qui, pour les philosophes, sont des intelligences, sont ce que la religion (*lex*) nomme les anges supérieurs ; les âmes des orbes, au contraire, sont ce que la religion nomme anges inférieurs ou anges ministres....

» Dans son livre *De substantia orbis*, Averroès dit que le corps céleste n'a pas besoin d'âme végétative, puisqu'il est exempt de génération et de corruption. D'autre part, ce n'est pas des choses que le moteur des cieux tire sa science ; il a, pour ainsi dire, une science active ; le ciel n'a, dès lors, aucun besoin d'une âme sensitive. Ce n'est donc pas dans le même sens que les philosophes parlent de l'âme du ciel et de l'âme de l'homme. »

Bien que l'influence d'Avicenne prédomine en la théorie que Thomas d'Aquin prête ici « aux philosophes », elle n'est pas seule à s'y faire sentir; à ses effets, d'autres tendances viennent mêler les leurs ; en particulier, celle du *Livre des Causes* se laisse deviner.

Bientôt, Thomas d'Aquin prend une connaissance plus précise des opinions que les divers philosophes ont professées au sujet des moteurs célestes ; nous le voyons très exactement renseigné au sujet de la théorie d'Avicenne ; il lit également Aristote, en demandant aide à Ibn Sinâ pour l'interprétation des passages obcurs de la *Métaphysique ;* s'il rejette encore la doctrine de l'émanation comme contraire au dogme catholique, il ne montre plus la même sévérité à l'égard de la thèse qui anime les cieux.

Cette forme nouvelle de la pensée thomiste, nous la trouvons dans l'opuscule qui a pour titre : *De substantiis separatis* ou, encore : *De angelis* [1].

« Le premier Mobile désire le premier Moteur, et cela d'un désir intellectuel ; on en peut conclure que le premier Mobile est doué de désir et d'intelligence ; d'ailleurs, rien ne peut être mû qui ne soit corps ; il en résulte donc que le premier Mobile est un corps animé par une Ame intelligente.

» Mais le premier Mobile, qui est le premier Ciel, n'est point le seul corps qui soit mû d'un mouvement éternel ; il en est de même de tous les orbes inférieurs des corps célestes. Aussi chacun de ces corps célestes est-il animé par une Ame particulière ; aussi chacun d'eux possède-t-il son Objet désirable séparé, qui est la fin à laquelle tend son mouvement.

» Ainsi donc, il y a un certain nombre de Substances séparées qui ne sont absolument unies à aucun corps ; et il y a aussi un certain nombre de Substances intellectuelles qui sont unies aux corps célestes. Aristote tente de déterminer le nombre de ces substances d'après le nombre des mouvements célestes. Au contraire, plusieurs de ceux qui l'ont suivi, tel Avicenne, ne déterminent plus ce nombre par le nombre des mouvements célestes ; ils le déterminent plutôt par le nombre des planètes et des corps qui se trouvent au dessus des planètes et qui sont l'orbe des étoiles fixes et l'orbe sans étoile ; il semble, en effet, qu'il faille coordonner plusieurs mouvements pour mouvoir une seule étoile errante.

» De même que tous les autres corps célestes se trouvent contenus à l'intérieur du premier ciel, dont la révolution entraîne tous les autres cieux, de même, sous la première substance séparée,

1. Sancti Thomæ Aquinatis *De substantiis separatis seu de angelorum natura opusculum.* Cap. II.

qui est le Dieu un, toutes les autres substances séparées se trouvent ordonnées ; de même aussi, sous l'âme du premier ciel, sont rangées toutes les âmes des cieux....

» Partant, selon l'hypothèse d'Aristote, entre le Dieu suprême et nous, il n'existe qu'une double hiérarchie de substances intellectuelles, la hiérarchie des Substances séparées, qui sont les fins auxquelles tendent les mouvements célestes, et la hiérarchie des Ames des orbes, qui meuvent ces orbes par appétit et désir. »

Thomas, dans ce passage, attribue au Stagirite ce qu'Avicenne a donné, dans sa *Métaphysique*, comme interprétation, très acceptable d'ailleurs, de la pensée d'Aristote [1].

Ce n'est pas que le *Doctor communis* ne sache fort bien, en d'autres circonstances, distinguer entre les opinions des deux philosophes.

Ainsi, après avoir réfuté avec beaucoup de soin [2] l'opinion d'Avicébron qui attribue une matière aux substances intellectuelles, il examine cette proposition [3] : Les substances célestes ne sont pas seulement éternelles, mais encore l'existence de chacune d'elles ne requiert aucune cause. Cette proposition, il la donne avec raison comme représentant l'opinion d'Aristote. Il rappelle l'argument par lequel la Philosophie péripatéticienne en établit le bien fondé : Rien ne peut être fait qui ne soit tiré d'une matière préexistante ; une substance dénuée de matière ne peut donc avoir été faite ; son existence ne peut avoir de cause ; il faut que cette substance soit nécessaire et éternelle. Thomas répond qu'un tel argument, valable contre la production par génération, ne l'est pas contre la création. La génération consiste à mettre en acte une forme qui était en puissance dans une matière préexistante ; point de génération, donc, où la matière fait défaut ; point de génération non plus où la forme comble toute la puissance de la matière, comme il arrive pour les corps célestes. Mais incapables d'être engendrés, les corps célestes et les substances séparées de toute matière peuvent, cependant, reconnaître un autre être pour cause de leur existence ; ils peuvent être créés.

Ce n'est pas à l'encontre d'Avicenne, mais bien à l'encontre d'Aristote que cette réfutation était dirigée ; c'est maintenant Avicenne qui va se trouver attaqué par l'argumentation de Saint Thomas [4].

1. Voir : Troisième partie, Ch. II, § VI ; t. IV, p. 448.
2. Sancti Thomæ Aquinatis *Op. laud.*, Capp. V, VI, VII et VIII.
3. Sancti Thomæ Aquinatis *Op. laud*, Cap. IX.
4. Sancti Thomæ Aquinatis *Op. laud.*, Cap. X.

« Certains philosophes reconnaissent, il est vrai, que tous les êtres tirent l'origine de leur existence du souverain Principe des choses que nous nommons Dieu; seulement, ils prétendent que tous les êtres émanent de Dieu dans un certain ordre, et non pas immédiatement.

» Le premier Principe des choses étant absolument un et simple, il n'en peut procéder, disent-ils, qu'un être unique. Cet être est plus simple et plus un que toutes les choses qui sont au dessous de lui ; cependant, il est moins simple que le premier Être, car il n'est pas lui-même cause de son existence ; il est une substance qui a existence [distincte de son essence].

» Cet être, ils le nomment l'Intelligence première ; de cette Intelligence, disent-ils, peuvent déjà procéder plusieurs choses.

» Lorsqu'elle se tourne, en effet, de manière à comprendre son Principe simple et premier, elle laisse procéder d'elle-même une seconde Intelligence ; lorsqu'elle se connaît elle-même et saisit ce qui, en elle, est actuel, elle produit l'Ame du premier orbe ; enfin, lorsqu'elle se connaît elle-même et voit ce qu'elle contient de potentiel, elle produit le premier corps [céleste].

» Ces philosophes gardent le même ordre jusqu'au dernier des corps célestes. C'est l'hypothèse d'Avicenne ; c'est aussi celle qui paraît être supposée au *Livre des Causes*. »

Saint Thomas rejette, bien entendu, cette théorie qui confère aux Intelligences successives le pouvoir de créer ; Dieu ne saurait déléguer ce pouvoir à aucune créature. « Seule, la vertu du premier Agent peut produire un effet en l'absence de toute possibilité préexistante ; or, toutes les choses exemptes de génération et de corruption, les choses dont la production n'est pas un mouvement, ne peuvent être produites que de cette manière ; tous les êtres de cette sorte ne peuvent donc avoir été produits que par Dieu seul. Aussi est-il impossible qu'à partir de Dieu, les substances immatérielles tirent leur existence les unes des autres selon l'ordre que ladite hypothèse leur assigne. »

Dans son *Ecrit sur les Sentences*, Thomas d'Aquin avait formellement refusé au moteur prochain d'un orbe le nom d'âme ou de forme de cet orbe ; lorsque les philosophes parlent de l'âme d'un ciel, avait-il ajouté, ils donnent à ce mot âme un sens tout différent de celui qu'ils lui attribuent en parlant de l'âme de l'homme.

Dans son opuscule *Sur les substances séparées*, il avait laissé passer sans protestation le nom d'âme donné au moteur conjoint à chaque orbe.

Voici maintenant que nous l'entendrons enseigner ces proposi-

tions : Le moteur immédiat de chaque ciel est une âme ; cette âme est unie au corps de l'orbe à titre de forme ; cette union est semblable à celle qui existe entre l'âme et le corps de l'homme. C'est dans la *Somme contre les Gentils* que nous rencontrerons ce nouvel aspect de la pensée de Saint Thomas.

Saint Thomas se propose [1] de démontrer qu'en l'homme, au dire d'Aristote, « l'intelligence est unie au corps à titre de forme. » Dans ce but, il raisonne ainsi :

« Aristote.... montre que tout être qui se meut de lui-même est nécessairement divisé en deux parties, dont l'une meut tandis que l'autre est mue..... Or, suivant Aristote, tout être ainsi constitué est un être animé ; aussi dit-il expressément, au second livre *Du Ciel*, que le ciel est un être animé.... Examinons donc, selon l'opinion d'Aristote, de quelle sorte d'âme le ciel est animé.

» Aristote prouve, au XI[e] livre de la *Métaphysique*, qu'il faut, dans le mouvement du ciel, considérer un moteur exempt de tout mouvement et un autre moteur qui est, lui-même, en mouvement. Le moteur immobile meut à titre d'objet désirable. S'il est désirable, c'est, sans aucun doute, pour le moteur qui est en mouvement. S'il est désiré, d'ailleurs, ce ne peut être d'un désir de concupiscence, qui est le désir des sens, mais d'un désir intellectuel. C'est pourquoi le Philosophe dit que le premier moteur immobile est désirable et intelligible. Partant, ce qui est mû par ce moteur, c'est-à-dire le ciel, est doué de désir et d'intelligence, et cela d'une plus noble façon que l'homme, ainsi qu'il le prouve au même lieu. Le ciel donc, au gré d'Aristote, est composé d'une âme intellectuelle et d'un corps....

» D'autre part, il est certain que, suivant Aristote, le ciel ne possède pas d'âme sensitive, car il lui faudrait alors être pourvu d'organes différents les uns les autres, ce qui ne convient pas à un corps simple.... L'intelligence ne peut donc être en continuité avec le corps céleste par l'intermédiaire des représentations de l'imagination. Par conséquent, il nous faudra dire que l'intelligence, par sa substance même, est unie au corps céleste à titre de forme (*Oportebit dicere quod intellectus secundum suam substantiam uniatur corpori cœlesti ut forma*)...

» D'ailleurs, ce qui vient d'être dit de l'animation du ciel n'est pas affirmé au nom de l'enseignement de la foi ; qu'on dise d'une

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. LXX : Quod secundum dicta Aristotelis oportet ponere intellectum uniri corpori ut formam.

façon ou d'une autre, cela ne la concerne pas *(ad quam nihil pertinet sive sic sive aliter dicatur).* »

Thomas d'Aquin, on le voit, fait maintenant bon marché de l'autorité des Pères de l'Eglise qui déniaient aux cieux la qualité d'êtres animés. Au temps où il commentait les *Sentences*, il se montrait beaucoup plus soucieux de cette autorité.

On peut, croyons-nous, accorder à Thomas d'Aquin qu'il a très exactement interprété, jusqu'ici, la pensée d'Aristote. Va-t-il suivre cette pensée jusqu'au bout ? Va-t-il admettre qu'il y a autant de moteurs immobiles qu'il y a de cieux à mouvoir ? A cet égard, aucun doute n'est permis. Dans la *Somme contre les Gentils*, le *Doctor communis* attribue à chaque orbe un moteur immobile ; les moteurs des orbes inférieurs se distinguent cependant en un point du moteur de l'orbe suprême ; outre son mouvement propre, le ciel auquel chacun d'eux préside suit le mouvement du ciel ultime ; on exprime ce fait en disant que les moteurs des cieux inférieurs sont mûs par entraînement *(per accidens)* : mais cette manière de parler ne compromet en rien l'immobilité véritable de ces moteurs.

Cette doctrine, Saint Thomas l'expose de la façon la plus claire en la première de ses « raisons propres à prouver l'existence de Dieu [1]. »

« Aucun être, dit-il, qui se meut soi-même, ne peut se mouvoir toujours si son moteur est mû soit de lui-même, soit par entraînement *(per accidens)*. Or, le premier être qui se meuve soi-même est toujours en mouvement ; sinon, aucun mouvement éternel ne serait possible, puisque tout mouvement est causé par le mouvement du premier être qui se meuve. Il reste donc que le premier être qui se meuve lui-même, soit mû par un moteur qui n'est mû, à son tour, ni de lui-même ni par accident.

» Que les moteurs des orbes inférieurs meuvent ces orbes d'un mouvement éternel, et qu'on les dise, cependant, mûs par entraînement *(per accidens)*, cela ne va pas à l'encontre de ces raisonnements ; si on les dit mûs par entraînement, en effet, ce n'est pas en raison d'eux-mêmes, mais en raison de leurs mobiles qui suivent le mouvement de l'orbe suprême. »

Que ce raisonnement résume d'une façon très exacte et très heureuse les considérations développées par Aristote, au VIII[e] livre de la *Physique* d'une part, au XI[e] livre de la *Métaphysique*, d'autre part, ce n'est point contestable. Ici donc, le Péripatétisme de la

1. S. Thomæ Aquinatis *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. XIII : Rationes ad probandum Deum esse. 1.

doctrine de Saint Thomas n'est point suspect. En peut-on dire autant du Christianisme de cette doctrine ?

La mineure dont elle use pour démontrer l'existence de Dieu affirme l'éternité du mouvement du Monde. Le Christianisme n'enseigne-t-il pas que le Monde a commencé ?

A la vérité, Thomas d'Aquin prévoit cette objection ; en la réponse qu'il y fait, nous reconnaissons une pensée chère à Maïmonide [1] :

« Ces raisonnements, dit-il, procèdent de la supposition que le mouvement est éternel ; or, chez les catholiques, cette supposition est regardée comme fausse.

» Il faut répondre à cela : la voie la plus efficace pour démontrer l'existence de Dieu, part de la supposition que le Monde est éternel, puis, cette supposition admise, montre d'une façon manifeste que Dieu existe. En effet, si le Monde et le mouvement ont été innovés, il est bien clair qu'il faut admettre une cause capable de produire, en les innovant, le Monde et le mouvement. Tout ce qui commence, en effet, doit tirer origine de quelque cause innovatrice, car rien ne se tire soi-même de la puissance à l'acte ni du non-être à l'être. »

Mais à la preuve de l'existence de Dieu que nous venons d'emprunter à la *Somme contre les Gentils*, cette objection n'est pas la seule qu'on puisse faire.

S'il suffit, pour prouver l'existence de Dieu, de démontrer qu'il existe un certain moteur immobile, c'est donc qu'il y a identité entre la notion de moteur immobile et la notion de Dieu, que tout moteur immobile est Dieu. Dès lors, puisqu'il y a autant de moteurs immobiles que d'orbes célestes, le nombre des Dieux est le même que celui des cieux. C'était, bien certainement, la pensée d'Aristote. Comment Thomas d'Aquin ne voit-il pas que cette conclusion est au bout de son raisonnement ? Ou s'il le voit, comment peut-il, sans que sa foi crie au scandale, insérer une argumentation si païenne en sa *Somme contre les Gentils ?*

Que cette argumentation n'établisse pas l'existence d'un Dieu unique, mais bien l'existence d'une pluralité de substances séparées, le *Doctor communis* l'a certainement reconnu, car en sa *Question discutée sur les créatures spirituelles*, ce n'est plus comme preuve de l'existence de Dieu, c'est comme preuve de l'existence des anges qu'il l'expose et la discute [2]. « Pour démontrer l'exis-

1. Voir : Troisième partie, Ch. VII, § 1.

2. Sancti Thomæ Aquinatis *Quæstio disputata de spiritualibus creaturis*. art. V : Num aliqua substantia spiritualis creata sit non unita corpori.

tence de substances incorporelles et séparées de la matière, Aristote, dit-il, a procédé à partir de la perpétuité du mouvement céleste.

» Au mouvement céleste, en effet, il faut attribuer un certain but. Or si le but d'un mouvement ne se comporte pas sans cesse de la même manière, s'il est mû soit de lui-même, soit par entraînement (*per accidens*), ce mouvement ne pourra pas se toujours poursuivre d'une manière uniforme.... Mais nous voyons l'uniformité constamment gardée dans les mouvements des corps célestes, et c'est de là qu'Aristote a déduit la perpétuité de ces mouvements. Il lui fallait donc admettre que le but de ce mouvement n'était mû ni de lui-même ni par entraînement (*per accidens*). Il lui était donc nécessaire de poser quelque substance entièrement séparée qui fût le but du mouvement céleste....

» Or Aristote admettait plusieurs substances séparées. Dans le ciel, en effet, apparaissent une multitude de mouvements ; chacun de ces mouvements, il le supposait uniforme et éternel ; à chacun de ces mouvements, il fallait donc assigner un but qui lui fût propre ; et, comme le but propre d'un tel mouvement doit être une substance incorporelle, Aristote fut conséquent avec lui-même en posant un grand nombre de substances incorporelles, ordonnées entre elles suivant la nature et l'ordre des mouvements célestes.

» Touchant la supposition de ces substances, Aristote n'a pas poussé plus loin, car ce fut le propre de sa Philosophie de ne s'écarter jamais de ce qui était manifeste. »

Saint Thomas oserait-il, après cela, comme le supposait la *Somme contre les Gentils*, admettre que la notion de moteur séparé de tout corps et entièrement immobile est identique à la notion de Dieu ? Il lui faudrait conclure avec Aristote qu'il y a autant de dieux que de mouvements uniformes dans les cieux.

Mais cet argument qui lui semblait, en la *Somme contre les Gentils*, le plus efficace pour établir l'existence de Dieu, il ne le regarde même plus comme bon à démontrer l'existence d'intelligences séparées de tout corps.

« Ces voies [suivies par Anaxagore, Platon et Aristote], dit-il, ne nous sont guère accommodées, car nous n'admettons ni le mélange des choses sensibles comme Anaxagore, ni l'existence séparée des universaux comme Platon, ni la perpétuité du mouvement comme Aristote. Il nous faut donc procéder par d'autres voies. C'est de la perfection de l'Univers que nous conclurons, tout d'abord, l'existence de certaines substances séparées de tout corps. »

Saint Thomas a donc vu que la théorie des moteurs célestes proposée par Aristote conduisait au polythéisme ; aussi va-t-il graduellement la modifier.

C'est très vite que la nécessité de christianiser la théorie d'Aristote s'est manifestée à l'esprit de Saint Thomas d'Aquin, s'il est vrai, du moins, que l'*Exposition de la Métaphysique* date [1], comme la *Somme contre les Gentils*, du pontificat d'Urbain IV (1264-1265) et soit, par conséquent, à peu près contemporaine de cette *Somme*. Nous voyons, en effet, dans cette *Exposition à la Métaphysique*, que Thomas commence à s'écarter de la doctrine du Stagirite ; parmi les modifications qu'il apporte à cette doctrine, les unes sont manifestes et avouées ; les autres se dissimulent encore dans l'obscurité d'une rédaction peu explicite.

Il n'est, en réalité, qu'un point où Saint Thomas avoue [2] qu'il délaisse l'enseignement du Stagirite pour suivre celui d'Avicenne.

Aristote pensait que les étoiles fixes sont mues uniquement de mouvement diurne, en sorte que de leur sphère, il faisait l'orbe suprême. « Mais plus tard, les astronomes ont reconnu un mouvement qui entraîne les étoiles fixes en sens contraire du premier mouvement, il est donc nécessaire qu'au dessus de la sphère des étoiles fixes, il y en ait une autre, qui entoure l'Univers et qui communique la rotation diurne à tout le Ciel Cette sphère est le premier mobile qui, suivant Aristote, est mû par le premier moteur. Mais, au gré d'Avicenne, ce qui meut immédiatement le premier mobile, ce n'est pas le premier Principe, c'est seulement une intelligence causée par le premier Principe. »

Saint Thomas donne alors un très sommaire exposé de la théorie des processions célestes suivant les Néo-platoniciens arabes, puis il ajoute : « Il paraît assez convenable que le premier moteur des choses corporelles, dont dépendent tous les autres moteurs, ait pour cause le Principe des substances immatérielles, en sorte qu'entre les choses sensibles et les choses intelligibles, il y ait un certain ordre et une certaine connexion. »

La théorie qui paraît « assez convenable » à Saint Thomas d'Aquin déplaisait fort à Ibn Roschd, qui la critiquait vivement en son *Commentaire à la Métaphysique* [3] ; Albert le Grand ne la traitait pas moins sévèrement [2] ; en l'acceptant, Thomas d'Aquin n'ignorait certes ni les critiques de son maître ni celles du Com-

1. QUÉTIF et ECHARD, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, t. I, p. 285.
2. S. THOMÆ AQUINATIS *In duodecim libros Metaphysicæ Aristotelis expositio* ; lib. XII, lect. IX.
3. Voir : Troisième partie, Ch. III, § V ; t. IV, p. 553.

mentateur ; l'influence des doctrines exposées par celui-ci se devine dans la leçon même que nous venons de citer.

La pensée de Saint Thomas d'Aquin paraît, beaucoup plus qu'il ne le déclare, éloignée de celle d'Aristote. A chaque ciel, Aristote attribue une vertu motrice, unie à ce ciel, finie et, partant, incapable par elle-même de mouvoir éternellement son mobile ; il lui attribue, en outre, un moteur immobile, intelligence séparée de la matière, que connaît et désire la vertu motrice, et qui, par ce désir, communique à cette vertu la force de mouvoir indéfiniment.

De cette théorie, Saint Thomas d'Aquin, aux deux premiers livres de la *Somme contre les Gentils*, a donné un résumé très clair et très précis. Il semble maintenant qu'elle s'embrume et se déforme à ses yeux. Ce qu'Aristote dit de la vertu motrice attachée à chaque orbe, et nombre des propos qu'il tient au sujet de l'intelligence séparée préposée à cet orbe, le *Doctor communis* le fond en une seule description et l'attribue à une substance unique qu'il nomme indifféremment moteur ou intelligence. En outre, il paraît admettre qu'à tous ces moteurs Aristote n'a proposé qu'un seul et même objet désirable dont chacun d'eux tire l'éternité de son action ; cet objet désirable serait, au gré d'Aristote, le moteur du premier mobile ; pour lui, Thomas, il suit une opinion qu'il regarde à tort comme celle d'Avicenne ; cette cause de l'éternité de tout mouvement, il la place au-dessus du moteur du premier ciel ; il l'identifie avec Dieu.

Si la doctrine que nous présentons ici est bien celle que Saint Thomas entendait professer dans son *Exposition de la Métaphysique*, elle serait une déformation très accentuée du système d'Aristote, qui verrait son polythéisme formel réduit de force au monothéisme.

Nous avons vu [1] comment la lecture du *Sermo de substantia orbis*, lorsqu'on négligeait de l'éclairer par la lecture du *Commentaire à la Métaphysique*, pouvait conduire à une théorie fort analogue à celle-là ; chaque orbe, selon cette interprétation inexacte, mais vraisemblable, de la pensée d'Averroès, aurait un moteur conjoint auquel on peut donner le nom d'âme ; tous ces moteurs conjoints désireraient une seule et même intelligence séparée dont ils tireraient l'éternité de leur action.

Mais on ne saurait par une lecture trop exclusive du *Sermo de substantia orbis*, expliquer la déformation que Thomas d'Aquin fait subir à la doctrine d'Aristote ; il a lu l'*Exposition de la Méta-*

1. Voir : Troisième partie, Ch. III, § V ; t. IV, pp. 550-551.

physique composée par Averroès, il a lu Avicenne ; il sait donc fort bien qu'Aristote attribuait à chaque orbe un moteur séparé immobile ; il le sait si bien qu'il l'a formellement admis au premier livre de la *Somme contre les Gentils*. Si donc Saint Thomas modifie maintenant la théorie péripatéticienne, ce n'est pas qu'il méconnaisse la pensée du Stagirite ; c'est qu'il éprouve le désir de christianiser cette pensée.

Que cette pensée ne puisse être christianisée sans être profondément altérée, il semble qu'il ne le soupçonnât pas encore lorsqu'il insérait, au premier livre de la *Somme contre les Gentils*, son étrange démonstration de l'existence de Dieu. Il est surprenant qu'il le voie si bien lorsqu'il rédige, presque au même temps, l'*Exposition de la Métaphysique*. Mais il est une remarque plus surprenante encore : Si nous suivons avec attention l'ordre des livres de la *Somme contre les Gentils*, nous voyons l'enseignement que donne Saint Thomas au sujet des moteurs célestes passer de la doctrine véritable d'Aristote et d'Averroès à la doctrine que le *Doctor communis* insinuera dans l'*Exposition de la Métaphysique*.

La preuve de l'existence de Dieu donnée au premier livre de la *Somme contre les Gentils* est du plus pur Péripatétisme ; elle admet l'éternité du mouvement ; pour maintenir ce mouvement éternel, elle admet la nécessité d'un moteur immobile ; elle admet la multiplicité des moteurs immobiles et l'égale à la multiplicité des orbes.

Le second livre enseigne que le mouvement d'un ciel requiert deux moteurs ; le moteur séparé est objet de désir et de connaissance ; le moteur conjoint, à la façon d'une âme, informe le corps du ciel. Mais déjà, Thomas d'Aquin ne prend plus cet enseignement à son compte ; il ne cesse de répéter que c'est la doctrine d'Aristote ; pour lui, il n'affirme rien ; qu'il en soit, en effet, d'une façon ou d'une autre, cela n'importe pas à la foi. De plus, rien ne nous laisse plus deviner s'il y a autant de moteurs séparés que de cieux ou bien si tous les cieux désirent le même moteur séparé.

Passons maintenant au troisième livre de la *Somme contre les Gentils*. Saint Thomas s'y propose [1] de démontrer que « le premier moteur du mouvement du ciel est quelque chose d'intellectuel. »

« Comme on l'a précédemment démontré, dit-il, toute chose en

1. S. Thomæ Aquinatis *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. XXIII : quod cœlum movetur ab aliqua intellectuali substantia. 2.

mouvement est nécessairement mue par quelque autre chose ; le corps du ciel est donc mû par quelque chose.

» Or, ou bien ce quelque chose d'autre que le corps du ciel en est entièrement séparé ; ou bien ce quelque chose est uni au corps du ciel de telle façon qu'on puisse, de l'ensemble du corps céleste et du moteur, dire qu'il se meut lui-même, parce qu'une partie de lui-même meut tandis que l'autre partie est mue.

» Supposons, d'abord, qu'il en soit ainsi ; comme tout être qui se meut lui-même est vivant et animé, il en résulte que le ciel est animé ; mais il ne peut être animé que d'une âme intellectuelle ; il ne peut l'être, en effet, par une âme végétative, puisqu'il n'y a, en lui, ni génération ni corruption ; il ne peut l'être, non plus, par une âme sensitive, car il ne possède pas des organes divers ; il faut donc que ce soit par une âme intellectuelle.

» Supposons maintenant que le ciel soit mû par un moteur qui lui soit extrinsèque. Ce moteur est corporel ou incorporel. S'il es corporel, il ne meut que parce qu'il est mû lui-même, comme on le voit par ce qui vient d'être dit ; il faudra donc qu'à son tour, il soit mû par un autre moteur ; et comme en la série des corps, on ne peut procéder à l'infini, il faudra bien arriver à un premier moteur incorporel. Mais il est évident par ce qui précède qu'une chose absolument séparée de tout corps ne peut être qu'intellectuelle ; donc le mouvement du ciel, qui est la première chose corporelle, provient d'une substance intellectuelle. »

Au sujet de cette substance, Thomas d'Aquin vient de nous montrer qu'on peut faire deux suppositions, qu'on peut la conjoindre au corps du ciel ou l'en séparer ; entre ces deux suppositions, va-t-il choisir ? Pas à cette heure :

« Pour notre objet, dit-il [1], il est indifférent que le corps céleste soit mû par une substance intellectuelle conjointe qui en soit l'âme, ou par une substance séparée. Il n'importe pas de savoir si chacun des corps célestes est mû [immédiatement] par Dieu ; ou bien si aucun d'entre eux n'est mû immédiatement par lui, s'ils sont tous mûs par l'intermédiaire de substances intellectuelles créées ; ou bien encore si le premier ciel est seul immédiatement mû par Dieu tandis que les autres le sont par l'intermédiaire de substances créées. [Peu importe tout cela], pourvu qu'on tienne pour certaine cette proposition : Le mouvement du ciel provient d'une substance intellectuelle. »

Cette indifférence à l'égard de la véritable nature des moteurs

1. SAINT THOMAS D'AQUIN, *loc. cit.*, in fine.

célestes, Saint Thomas d'Aquin l'avait déjà professée au second livre de la *Somme contre les Gentils ;* nous la retrouvons en l'*Exposition de la Métaphysique ;* c'est elle qui rend cette *Exposition* trouble et confuse ; c'est elle qui nous laisse constamment ignorer si le moteur de chaque ciel doit être appelé âme conjointe ou intelligence séparée.

Mais en la doctrine que développe la *Somme contre les Gentils*, il est une thèse qu'aucune incertitude n'obscurcit, et c'est celle-ci : Parmi ces substances intellectuelles, conjointes ou séparées, qui meuvent les cieux, il n'en est aucune qui soit l'objet et le terme final du désir d'une autre ; toutes désirent un même objet, tendent à un même terme, et cet objet, ce terme, c'est Dieu.

« Comprendre Dieu, affirme Saint Thomas [1], c'est le but de toute substance intellectuelle. » Voici ce qu'il écrit à ce propos :

« Chaque chose a pour fin ce qui constitue son opération propre.... Or comprendre, c'est l'opération propre d'une substance intellectuelle ; c'en est donc, en même temps, la fin.

» Ce qu'il y a de plus parfait, dans une telle opération, c'est la fin suprême de cette substance.... Or, une opération de ce genre est spécifiée par son objet ; .... une de ces opérations sera d'autant plus parfaite que son objet sera, lui-même, plus parfait ; ainsi donc ce qu'il y a de plus parfait dans ce genre d'opérations qui consiste à comprendre, c'est de comprendre le plus parfait des intelligibles, qui est Dieu.

» Partant, connaître Dieu en le comprenant, c'est la fin suprême de toute substance intellectuelle. »

A l'encontre de cette doctrine, Saint Thomas s'attend bien à ce qu'on oppose la doctrine péripatéticienne : Chaque âme céleste a son objet propre de connaissance et de désir. Cette objection, il la formule et la défend par des raisons qui sont celles d'Avicenne :

« Quelqu'un pourra dire : Sans doute, la fin d'une substance intellectuelle, c'est de comprendre le meilleur des intelligibles. Mais ce qui est, pour telle ou telle substance, le meilleur des intelligibles, ce n'est pas l'intelligible qui est, d'une manière absolue, le meilleur de tous. Plus une substance intellectuelle est élevée, plus le meilleur intelligible qui lui correspond est, lui aussi, haut placé. Aussi la substance intellectuelle créée qui occupe le rang suprême a-t-elle pour meilleur intelligible ce qui est, d'une manière absolue, le meilleur des intelligibles ; son bonheur consiste donc

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. XXV : Quod intelligere Deum est finis omnis substantiæ spiritualis. 2.

à comprendre Dieu. Mais, pour chacune des substances intellectuelles inférieures, le bonheur consiste à comprendre quelque intelligible inférieur à Dieu ; cet intelligible est, toutefois, ce qu'il y a de plus haut parmi les choses qu'elle comprend. »

Cette thèse péripatéticienne, Thomas d'Aquin la rejette résolument : « Il apparaît manifestement, dit-il, que la fin de toute substance intellectuelle, si infime soit-elle, est de comprendre Dieu ; en effet, nous avons montré précédemment que la fin suprême à laquelle tendent tous les êtres, c'est Dieu. »

Par ces passages divers, empruntés au troisième livre de la *Somme contre les Gentils*, nous voyons se préciser, se déclarer, la théorie des moteurs célestes qui, dans l'*Exposition de la Métaphysique*, se devine, indécise encore, et voilée d'un brouillard.

Cette théorie qui ne se veut pas s'avouer contraire à la doctrine d'Aristote et qui en est, cependant, si profondément différente, c'est bien celle qui se reconnaît à la simple lecture de la *Somme théologique* [1].

A la vérité, Thomas d'Aquin ne dira pas formellement, en cette *Somme*, que deux substances motrices ne correspondent pas à chaque Ciel ; mais il ne nous parlera jamais que d'une seule telle substance, et cela en des termes qui seraient difficilement explicables s'il en existait une autre.

Cette substance aura seulement deux opérations, une opération intellectuelle par laquelle elle acquiert une connaissance dont résulte le désir, et une opération motrice par laquelle elle fait tourner le corps du ciel.

Le première opération n'est pas une connaissance sensitive ; partant, pour l'accomplir, la substance intellectuelle n'a nul besoin d'être unie au corps du ciel.

Seule, la seconde opération exige qu'il y ait union entre la substance motrice et le corps qu'elle meut ; mais il n'est pas nécessaire, pour cela, que cette union soit celle que la forme contracte avec la matière au sein d'une même substance *(non oportet quod uniatur ei ut forma)* ; il suffit qu'entre la substance intelligente et le corps du ciel, il y ait une relation qui rende capable l'action motrice, qui permette à l'une d'être le moteur de l'autre ; cette relation, afin de l'opposer au contact corporel, Thomas la nomme un contact de force (*contactus virtutis*).

Le corps du ciel a une forme qui ne se confond pas avec cette

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Summa theologica*, Pars prima, quæst. LXX, art. III : Utrum luminaria cæli sint animata.

substance intelligible ; cette forme satisfait tout ce qu'il y a de potentiel en la matière céleste, en sorte que cette matière ne soit plus en puissance d'aucune autre forme.

La substance intelligente et motrice que nous venons de décrire diffère extrêmement de l'âme d'un être vivant sublunaire ; elle ne possède ni pouvoir végétatif ni pouvoir sensitif ; elle n'est pas la forme du corps qu'elle meut. Si donc on lui veut donner le nom d'âme, ce sera par pure homonymie. On pourra dire alors que les cieux sont des êtres animés, mais l'opinion qu'on entendra énoncer de la sorte ne différera guère de celle des philosophes qui déclarent les cieux inanimés ; « la différence ne sera plus que dans les mots, non dans les choses. »

Il semble bien évident qu'à chaque ciel, Thomas fait correspondre une seule substance douée d'intelligence, cette substance qu'on peut nommer l'âme du ciel, mais qu'on pourrait aussi appeler une substance séparée, puisqu'elle n'a, avec le corps du ciel, qu'un simple contact de force.

Que l'auteur de la *Somme* voie, dans ces âmes, l'équivalent des substances séparées définies par la *Métaphysique* d'Aristote, en voici la preuve : Pour faire comprendre ce contact de force qui unit chacune de ces substances au corps qu'elle meut, il rapporte ce qu'Aristote dit, au VIIIe livre de la *Physique*, du contact du premier Moteur avec le premier mobile ; or, pour Aristote, Dieu, le premier Moteur, est aussi la première des Intelligences séparées.

En résumé, la théorie des moteurs célestes exposée par la *Somme théologique* précise ce que l'*Exposition de la Métaphysique* avait tantôt explicitement affirmé et, tantôt, confusément indiqué, ce que le troisième livre de la *Somme contre les Gentils* avait déclaré. Elle diffère en deux points de celle qu'Aristote et Averroès avaient développée touchant la *Métaphysique*.

Tout d'abord, au lieu d'assigner au moteur spécialement conjoint à chaque orbe un moteur immobile spécial, un objet désirable particulier qui soit une intelligence séparée, Thomas d'Aquin n'assigne plus à tous les moteurs célestes qu'un seul objet désirable, qu'un seul moteur absolument immobile, et c'est Dieu.

En second lieu, au moteur conjoint à chaque orbe, qui n'est pas uni à cet orbe à titre de forme, mais qui a seulement avec lui un contact de force, il attribue *jusqu'à un certain point* le rôle et la dignité qu'Aristote attribuait aux substances séparées.

De cette façon, entre l'idée de premier moteur immobile et l'idée de Dieu, Thomas d'Aquin peut garder l'identité qu'admettait la *Métaphysique* d'Aristote ; comme il n'y a plus qu'un moteur immo-

bile, il n'y a plus qu'un Dieu. Mais, comme les moteurs intelligents et animés par le désir viennent, pour ainsi dire, occuper la place laissée vacante par les intelligences séparées, l'aspect extérieur de la Métaphysique péripatéticienne demeure à peu près sauvegardé, en dépit du bouleversement interne qui a transformé son polythéisme en monothéisme.

De ce bouleversement, comme on mesure bien la profondeur, lorsqu'à la démonstration de l'existence de Dieu donnée par la *Somme contre les gentils*, on compare la démonstration que lui substitue la *Somme théologique* [1] ! Le postulat de l éternité du mouvement a disparu des prémisses ; et l'argument ne conclut plus qu'à un seul premier moteur, partant à un seul Dieu :

« La première preuve, dit-il, qui est la plus manifeste se tire de l'ordre des mobiles et des moteurs ; ces mobiles et ces moteurs ne peuvent se succéder à l'infini ; il faut donc qu'on arrive à un premier moteur que rien ne meuve ; et c'est ce que tout le monde entend par Dieu. »

Nous pourrions nous croire au terme de ces variations de Saint Thomas d'Aquin touchant les moteurs célestes ; nous nous tromperions. Dans un ouvrage qui paraît presque contemporain de la *Somme théologique*, dans la *Question discutée sur les créatures spirituelles*, le Docteur reprend le problème de l'animation des cieux ; la solution qu'il en donne est fort différente de celle qu'il avait peu à peu élaborée dans la *Somme contre les Gentils*, dans l'*Exposition de la Métaphysique*, dans la *Somme théologique ;* elle revient à fort peu près à celle qu'au début de sa carrière, il soutenait en commentant les *Sentences*.

« Il y aura, dit-il [2], deux ordres de substances spirituelles. Les unes seront les moteurs des corps célestes ; elles leur seront unies à la façon dont un moteur est uni au mobile.... D'autres, qui seront absolument abstraites et qui ne seront unies à aucun corps, seront les fins de ces mouvements. »

Le mode selon lequel la substance spirituelle unie au corps du ciel est reliée avec le corps n'est pas le même que le mode suivant lequel, dans un animal du monde inférieur, l'âme est unie au corps. « L'âme qui meut un animal corruptible lui est unie au point de vue de l'existence *(secundum esse)*. Au contraire, la substance spirituelle qui meut un corps céleste lui est seulement unie

1. S. Thomæ Aquinatis *Summa theologica*, Pars I, quæst II, art. 3 : Utrum Deus sit.

2. Sancti Thomæ Aquinatis *Quæstio disputata de spiritualibus creaturis ;* art. VI : Num substantia spiritualis cælesti corpori uniatur.

au point de vue du mouvement *(secundum moveri)*. En vertu de sa propre nature, on attribue à l'âme d'un animal corruptible d'être mue par entraînement (*per accidens*) ; en effet, quand se meut le corps avec lequel, au point de vue de l'existence, elle ne fait qu'un, il faut bien qu'elle soit mue par entraînement. Au contraire, si l'on attribue un mouvement d'entraînement (*per accidens*) au moteur d'un orbe inférieur, ce n'est point en raison de lui-même, c'est seulement en raison de son mobile qui est entraîné par le mouvement de l'orbe suprême ; quant au moteur de l'orbe suprême, il n'a aucune espèce de mouvement d'entraînement (*per accidens*) ; son orbe, en effet, n'est pas entraîné ; il entraîne les autres....

» Que les corps célestes, donc, soient animés de la même façon que les corps inférieurs sont animés, il le faut nier. Mais on ne doit pas nier l'animation des corps célestes si, par animation, on entend simplement l'union d'un moteur avec un mobile. »

Cette union de la substance spirituelle motrice avec le corps céleste qu'elle meut, nous est-il donné de la définir d'une manière plus précise ?

« On peut dire avec probabilité que la substance spirituelle meut le corps du ciel par l'empire de sa volonté. Sans doute, la matière corporelle, dans ses changements de forme, n'obéit pas au bon plaisir *(ad nutum)* d'un simple esprit créé, mais seulement au bon plaisir de Dieu.... Cependant, en ce qui concerne le changement de lieu, qu'elle puisse obéir au bon plaisir d'un esprit créé, cela se voit en nous-même, car le mouvement des membres de notre corps suit immédiatement l'ordre de notre volonté.

» Si toutefois, à cet empire de la volonté, il faut adjoindre encore l'influx d'une certaine force (*virtus*), on n'aura pas à craindre que cette force, parce qu'elle est finie, vienne à se fatiguer. En effet, toute vertu d'un certain ordre, bien qu'elle soit finie en elle-même, et à l'égard de tout ce qui lui est supérieur, est infinie à l'égard de ses inférieurs.... La force de la substance spirituelle qui meut le ciel est donc infinie à l'égard du mouvement corporel ; partant, ce mouvement n'entraîne, pour elle, aucune fatigue. »

Thomas d'Aquin attribue maintenant, à chaque ciel, un moteur conjoint et un moteur séparé, alors que l'*Exposition de la Métaphysique* et, surtout, la *Somme théologique* ne lui semblaient attribuer qu'un moteur unique. Les variations que sa pensée a éprouvées, il prétend les rencontrer dans les traités d'Averroès.

« Averroès, dit-il, a varié dans ses propos.

» Au traité *De substantia orbis*, il dit que c'est la même cause

qui meut un corps céleste à titre d'agent et à titre de fin. Cela est fort erroné, surtout selon son opinion, d'après laquelle la Cause première est la substance qui meut le premier ciel ; il en résulterait, en effet, que Dieu est l'âme du premier ciel, puisque la substance qui meut le premier ciel à titre d'agent reçoit le nom d'âme de ce ciel.... Mais au commentaire sur le XI[e] livre de la *Métaphysique*, il admet l'existence de deux moteurs, l'un, conjoint au ciel, qu'il nomme âme de ce ciel, et l'autre, séparé, qui meut à titre de cause finale. »

Le Docteur, lui aussi, admet maintenant ces deux ordres de substances motrices, et, à l'exemple d'Al Gazâli, il en fait deux ordres d'anges. « Si les corps célestes sont animés, les esprits qui président à leurs mouvements doivent être comptés au nombre des anges.... Pendant la durée de la vie de chaque homme, un ange est commis à la garde de cet homme ; il n'y a donc rien d'absurde à ce qu'un ange soit député au mouvement d'un corps céleste pendant la durée du mouvement de ce corps. »

Assimiler aux anges des substances qui meuvent les cieux, c'est, de l'avis constant de Saint Thomas, soutenir une opinion qui est au moins probable.

Nous voyons, par exemple, que le prieur de l'ordre des Dominicains, Jean de Verceil, avait consulté son savant frère au sujet de quarante-deux articles [1], dont les dix-sept premiers se rapportaient au pouvoir qu'ont les anges de mouvoir les cieux ou les choses sublunaires. « Dieu meut-il immédiatement quelque corps ? Tout ce qui est mû naturellement est-il mû par le ministère des anges qui meuvent les corps célestes ? Est-il prouvé infailliblement par certains auteurs que les anges sont les moteurs des corps célestes ? Si l'on suppose que Dieu n'est pas le moteur immédiat des corps célestes, peut-on prouver d'une manière infaillible que les anges sont les moteurs de ces corps ? » Telles sont les cinq premières questions posées par Jean de Verceil.

Au sujet du troisième article, Saint Thomas d'Aquin rapporte, tout d'abord, les réponses, discordantes entre elles, de Saint Augustin et de Saint Jean Damascène ; puis il poursuit en ces termes : « Mais que les corps célestes soient mûs par une créature spirituelle, je n'ai pas souvenir d'avoir lu qu'aucun saint, aucun philosophe l'ait jamais nié. Cela donc étant supposé, que les anges meuvent les corps célestes, voici une proposition qu'aucun saint

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Opusculum X. Responsio ad Fratrem Joannem Vercellensem generalem magistrum de 42 articulis.*

ne révoque en doute : Tous les mouvements naturels des corps inférieurs ont pour cause le mouvement du corps céleste ; ç'a été, en effet, rationnellement prouvé par les philosophes, c'est manifesté par l'expérience, et c'est confirmé par l'autorité des saints.... De là cette conséquence : Tout ce qui se meut naturellement est mû en vertu du ministère par lequel les anges meuvent les corps célestes. »

Et au cinquième article, le *Doctor communis* répond :

« Les philosophes, tant platoniciens que péripatéticiens, se sont efforcés de prouver cette proposition par des raisons qu'ils ont tenues pour efficaces ; leurs raisonnements se fondent sur l'ordre des choses qui a été décrit ci-dessus ; selon cet ordre, Dieu gouverne les choses inférieures par l'intermédiaire des choses supérieures ; cela, nous le tenons également de la tradition des saints docteurs.

» D'ailleurs, que les corps célestes soient mûs par leur seule nature, comme le sont les graves et les corps légers, c'est tout à fait impossible ; à moins donc qu'ils ne soient mûs immédiatement par Dieu, il en résulte ou bien que les corps célestes sont animés et sont mûs par leurs propres âmes, ou bien — et c'est ce qu'on peut dire de mieux — qu'ils sont mûs par des anges. Cependant, il s'est rencontré des philosophes pour dire que le premier des corps célestes était mû par Dieu, et qu'il n'était point mû par l'intermédiaire d'une intelligence, mais par l'intermédiaire d'une âme propre à ce corps ; d'autres ont enseigné que les corps célestes étaient mûs par l'intermédiaire d'intelligences et d'âmes. »

Cette réponse reflète l'incertitude que l'esprit de Saint Thomas d'Aquin n'a jamais pu dissiper touchant l'exacte nature des moteurs célestes ; toutefois, l'opinion qui a ses préférences, *quod melius dicitur*, c'est que les anges sont les moteurs des corps célestes.

Fort semblable au langage qu'il avait tenu à Jean de Verceil est le langage que Saint Thomas tient à un certain lecteur de Venise qui lui avait posé nombre de questions [1].

La première question était ainsi libellée : « Les anges sont-ils les moteurs des corps célestes ? » — « Non seulement, répond le Docteur, les philosophes l'ont prouvé de multiple façon, mais, en outre, les saints docteurs l'ont affirmé d'une manière évidente. »

« Mais certaines personnes ont-elles jugé que cela avait été prouvé d'une manière infaillible ? » — « A cela, voici ce que je réponds :

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Opusculum XI. Responsio ad lectorem venetum de articulis 36.*

Les philosophes abondent en preuves de ce genre ; qu'ils tiennent, eux, pour démonstrations ; il me semble, à moi aussi, qu'on peut, d'une manière démonstrative, prouver cette proposition : Les corps célestes sont mûs par quelque intelligence, soit que Dieu les meuve immédiatement, soit qu'il les meuve par l'intermédiaire des anges, mais que Dieu les meuve par l'intermédiaire des anges, cela convient mieux à l'ordre de choses que Saint Denys affirme d'une manière infaillible.

Une question du lecteur vénitien va, d'ailleurs, presser Thomas d'Aquin de dire comment il conçoit cette action motrice des anges ; cette question était sans doute suggérée par la lecture du *Liber de intelligentiis* [1].

« Les anges meuvent-ils les cieux par leur empire (*imperium*), en vertu d'une puissance qui leur a été livrée par Dieu ? » — « Je ne vois pas bien ce qu'il peut y avoir de douteux à cet égard. Que tout ce que font les anges, ils le fassent par une puissance que Dieu leur a donnée, je ne pense pas que personne en doute. Qu'est-ce donc qu'on révoque en doute ? Qu'ils meuvent les corps célestes par leur empire ? Ce doute me paraît déraisonnable. Ils ne sauraient en effet, puisqu'ils sont incorporels, mouvoir des corps par contact géométrique (*per contactum quantitatis*) ; ils ne peuvent les mouvoir que par un contact de force (*per contactum virtutis*). Or, en un ange, il n'y a rien de plus élevé que son intelligence.... Ses actions motrices (*motiones*) procèdent donc de sa force intellectuelle (*virtus intellectus*) ; or la conception intellectuelle, en tant qu'elle a efficacité pour produire un changement en quelque chose, se nomme empire (*imperium*). Si donc un ange meut, il ne peut mouvoir d'autre façon que par son empire. »

Thomas d'Aquin n'a plus abandonné cette doctrine qu'il avait soutenue dès son commentaire aux *Sentences*, et qui met au nombre des anges les moteurs spirituels des cieux. Cette opinion, il l'affirme encore dans une de ses dernières discussions quodlibétiques. « Il n'importe aucunement à la foi que les cieux soient animés ou non, » dit-il [2], reprenant un propos que Saint Augustin avait tenue en traité *De Genesi ad litteram* ; « en effet, les âmes des cieux seront comptées au nombre des anges. »

A la fin de sa carrière, donc, comme au commencement, le *Doctor communis* tient pour cette opinion que son maître Albert avait traitée de folie.

1. Voir : Troisième partie, ch. IX, § V.
2. Sancti Thomæ Aquinatis *Quodlibeta ;* quodlib. XII, art. IX : Utrum cœlum sit animatum.

X

L'ÉTERNITÉ DU MONDE ET LA CRÉATION

Au fur et à mesure qu'il a davantage approfondi l'enseignement des philosophes, Thomas d'Aquin semble s'être de plus en plus détaché de la doctrine néo-platonicienne arabe, professée par Avicenne et par Al Gazâli, pour se rapprocher de la doctrine d'Aristote, commentée par Averroès. Cependant, cette évolution vers le Péripatétisme ne pouvait être complète ; il n'eût pas été possible à Saint Thomas d'assurer l'accord entre le dogme catholique et l'enseignement du Stagirite pris en sa plénitude ; là donc où ces deux doctrines se fussent trouvées en conflit, force était au *Doctor communis*, soit de transformer profondément la pensée d'Aristote, soit, du moins, de relâcher la rigueur de son propre Péripatétisme, de reprendre des opinions néo-platoniciennes plus aisément conciliables avec les vérités de foi, de recourir, enfin, pour assurer cette conciliation, aux moyens qu'Al Gazâli et Moïse Maïmonide avaient indiqués ; en de telles circonstances, Thomas d'Aquin ne se faisait point faute d'être infidèle au Stagirite ; la lecture de ce qu'il a dit de la création du Monde nous en fournira la preuve.

Pour Aristote [1], le Monde était éternel, et donc nécessaire, car le Stagirite ne séparait pas l'une de l'autre les deux notions d'éternité et de nécessité ; à son gré, chacune d'elles impliquait l'autre.

Bien entendu, Saint Thomas d'Aquin ne saurait souscrire à une doctrine si profondément hérétique ; ici, donc, il se séparera d'Aristote ; il affirmera [2] que « tout ce qui existe, de quelque manière que ce soit, tient de Dieu son existence. »

Tout aussitôt, Thomas va se heurter [3] à l'objection des Péripatéticiens qui, de cette loi, veulent au moins exempter la Matière première. Cette objection prend une force singulière lorsqu'elle est exposée dans l'esprit même de la Philosophie d'Aristote, en donnant à la notion de matière première le sens précis qu'elle a dans cette Philosophie. Dès là qu'une chose est, c'est qu'elle a

1. Voir : Troisième partie, ch. II, § VIII ; t. IV, pp. 486-487.
2. Sancti Thomæ Aquinatis *Summa theologica*, Pars prima, quæst. XLIV, art. I : Utrum sit necessarium omne ens esse creatum a Deo.
3. Sancti Thomæ Aquinatis *Summa theologica*, Pars prima, quæst XLIV, art. II : Utrum materia prima sit creata a Deo.

été possible ; si l'existence actuelle de cette chose peut être contingente et a pu commencer, la possibilité même de cette chose ne saurait être contingente et avoir eu commencement ; la Matière première, donc, identique à la possibilité de toutes les choses qui ont existé, qui existent ou qui existeront, est nécessaire et éternelle.

Ainsi présentée, l'objection semble difficile à réfuter, à moins de nier ce qui est le principe même de toute la Philosophie péripatéticienne, à moins de déclarer que pouvoir être n'est pas une manière d'être, que l'existence en puissance n'est pas une existence ; c'est ce qu'avait fait Al Gazâli dans sa *Destruction des philosophies* ; avec une profonde sagacité, il avait répondu aux Péripatéticiens que l'existence en puissance est un simple jugement de possibilité ; hors de l'esprit de celui qui porte ce jugement, elle n'est rien du tout.

En se ralliant à cette opinion, Thomas d'Aquin fût demeuré fidèle à l'une des tendances de son esprit, à l'une des règles de sa méthode ; il eût rejeté au rang des abstractions, des simples conceptions de l'esprit, l'existence en puissance dont Aristote avait fait une réalité ; il eût évité de réaliser une pure abstraction.

D'une telle exclusion, n'avait-il pas donné un exemple bien remarquable ? La matière première est en puissance de recevoir toutes sortes de dimensions déterminées ; cette possibilité, Averroès, fidèle à la pensée essentielle du Péripatétisme, y avait vu quelque chose de réel ; sous le nom de dimensions non-terminées, il en avait fait un attribut essentiel de la matière première ; Thomas d'Aquin, au contraire, avait affirmé que ces dimensions non-terminées n'ont point d'existence hors de l'esprit, que ce sont de purs êtres de raison, analogues à ceux dont traitent les Mathématiques.

Ce qu'il a dit des dimensions non-terminées, pourquoi Thomas d'Aquin ne le répèterait-il pas de tout ce qui existe en puissance ? Pourquoi ne déclarerait-il pas, avec Al Gazâli, que la possibilité est le résultat d'un jugement de l'esprit et non pas un mode d'existence ? En le faisant, il ferait évanouir toutes les objections qu'à l'encontre de la création du Monde, on tire de l'éternité de la matière première.

Il est vrai que ces objections ne seraient point seules, par là, réduites à néant. Nier que la possibilité soit un mode particulier d'existence, nier l'existence en puissance, ce serait déclarer vide de sens la notion péripatéticienne de matière, ce serait ruiner par la base toute la philosophie d'Aristote ; avec peine, Thomas d'Aquin se verrait réduit à cette extrémité, car la philosophie d'Aristote lui est chère.

Il y sera réduit, cependant ; au sujet de l'existence en puissance de la matière première, il faudra bien qu'il finisse par répéter ce qu'avait dit Al Gazâli ; mais il ne le fera qu'à regret et d'une manière si rapide qu'elle en semblera clandestine.

Dans la *Somme théologique*[1], l'objection qu'à l'encontre du dogme de la création, les Péripatéticiens tirent de l'éternité de la Matière première, et la réponse à cette objection sont présentées l'une et l'autre ; elles le sont sous une forme dont l'indécision révèle l'embarras de l'auteur, sollicité en des sens contraires par sa foi religieuse et par ses préférences philosophiques.

Dans l'objection, le terme *Matière première* paraît bien plutôt pris au sens que lui donne la philosophie d'Avicenne qu'au sens vraiment péripatéticien.

« Il semble, écrit Thomas d'Aquin, que la Matière première ne soit pas créée par Dieu.

« En effet, toute chose qui est faite (*fit*) est composée d'un certain support (*subjectum*) et d'autre chose, comme il est dit au premier livre des *Physiques*. Mais pour la Matière première, il n'existe aucun support. La Matière première ne peut donc être faite par Dieu....

» En outre, tout agent, par son action, produit son semblable ; partant, comme un agent n'agit qu'en tant qu'il est lui-même en acte, il en résulte que toute chose qui est faite doit être en acte d'une certaine manière. Mais la Matière première, en tant que Matière première, est seulement en puissance ; il est donc contraire à la notion même de la Matière première que celle-ci ait pu être faite. »

A cette dernière objection, Thomas fait cette très juste réponse : « Cet argument ne prouve pas que la Matière première n'a pas été créée, mais seulement qu'elle n'a pas été créée sans forme. »

A la première, voici comment répond le *Doctor communis* : « Le Philosophe, au premier livre des *Physiques*, parle d'un devenir particulier, de celui qui se produit lorsqu'une forme substantielle ou accidentelle remplace une autre forme ; en ce moment, au contraire, nous parlons des choses en tant qu'elles sont émanées du Principe universel de l'existence ; de cette émanation, la Matière première elle-même n'est pas exclue, bien qu'elle le soit du premier mode de production. » Contre l'objection, telle qu'elle a été formulée, la réponse est acceptable ; fût-elle demeurée valable si l'on eût gardé à l'objection toute la force dont elle est capable ?

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Summa theologica*, pars I, quæst. XLIV, art. II.

Toutes choses ont été créées par Dieu. En résulte-t-il qu'elles ont eu un commencement dans le temps ou bien, au contraire, l'être qu'elles ont reçu de Dieu, l'ont-elles reçu de toute éternité?

Moïse Maïmonide, puis, après lui et sous son inspiration, Albert le Grand avaient déclaré que le philosophe ne saurait, par argumentation probante, décider entre ces deux alternatives; ils avaient pensé, cependant, que certaines preuves étaient de nature à faire pencher notre esprit vers le premier parti ; il est vrai que ces preuves, à les bien prendre, ne démontraient nullement ce qu'on en prétendait tirer.

L'opinion de Saint Thomas, en ce débat, s'inspire des pensées de Maïmonide et d'Albert le Grand, mais elle les surpasse en netteté. A maintes reprises [1], cette opinion se formule en ces termes : « C'est de la foi seule que nous tenons cette vérité : Le Monde n'a pas toujours été. Elle ne se peut prouver d'une manière démonstrative. »

Que l'on n'aille pas tenir ce langage : « Le Monde a été fait de rien ; partant, il a eu existence après non-existence ; il faut donc qu'il ait commencé. » On répondrait : « Ceux qui voudraient admettre l'éternité du Monde diraient que Dieu a fait le Monde du néant, non pas parce qu'il l'a fait après le néant, selon ce que nous entendons, nous, lorsque nous parlons de création, mais parce qu'il ne l'a pas fait au moyen de quelque chose. Aussi quelques-uns des tenants de cette opinion ne se refusent-ils pas à user du terme de *création*, comme on le peut voir en la *Métaphysique* d'Avicenne. »

« Il est utile de considérer cette vérité, afin qu'on n'aille pas, voulant sans discrétion démontrer ce qui est de foi, donner des raisons qui ne seraient pas concluantes ; ces raisons, en effet, prêteraient à rire aux infidèles, et ceux-ci penseraient que ce sont raisons de ce genre qui nous portent à croire ce qui est de foi. »

La fermeté avec laquelle Thomas soutenait cette doctrine n'était sans doute pas du goût de tous ses contemporains ; nous le devinons par le titre d'un opuscule qu'il a spécialement consacré à la défense de son opinion : *De æternitate mundi, contra murmurantes*.

Si la Philosophie est impuissante à démontrer ce qu'affirme la foi, à prouver que le Monde a eu commencement, il lui appartient, cependant, de ruiner les raisons par lesquelles certains philosophes ont cru qu'ils établissaient l'éternité du Monde. Thomas d'Aquin trouve donc devant lui, à titre d'objections qu'il lui faut

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Summa theologica*, Pars prima, quæst. XLVI, art. II : Utrum mundum incœpisse sit articulum fidei. — *Quæstiones quodlibetales*, quodlibet III, art. XXXI ; quodlibet XII, art. VIII.

renverser, les arguments par lesquels Aristote et ses successeurs ont entendu prouver que le mouvement était perpétuel et que le corps des cieux était éternel.

A tous ces arguments, il fait des réponses de même sorte [1]. Lorsqu'Aristote démontre que le mouvement n'a pu commencer, que la Matière première n'a pu commencer, que les cieux n'ont pu commencer, ses raisonnements ne valent que pour des commencements semblables à ceux que nous constatons, pour des commencements qui se font par mouvement ou par génération ; son argumentation ne porte plus s'il est question de ce commencement absolu que nous nommons création.

Aux arguments du Péripatétisme et du Néo-platonisme en faveur de l'éternité du Monde, Al Gazâli et Maïmonide avaient opposé une fin de non-recevoir analogue ; mais ils l'avaient appuyée de considérations autrement fortes ; ils s'étaient attachés à montrer comment tout raisonnement où les termes : *avant la création du monde* se trouvaient employés, devenait, par le fait même, un raisonnement vain [2] ; ces considérations de Logique, Guillaume d'Auvergne les avait reprises et Albert le Grand s'en était souvenu ; le disciple d'Albert a négligé ou dédaigné de les rappeler.

Parmi les objections que Thomas s'efforce de ruiner, il en est une qui avait, déjà, fortement attiré l'attention de ses prédécesseurs ; voici en quels termes il la formule [3] :

« Quelle que soit la chose qui commence d'être, avant qu'elle ne fût, il était possible qu'elle fût ; sinon il serait impossible que cette chose fût faite. Si donc le Monde a commencé, avant qu'il ne commençât, il était possible qu'il fût. Mais ce qui est possible, c'est la Matière, qui est en puissance soit d'exister, ce qui lui advient par la forme, soit de ne pas exister, ce qui lui advient par la privation. Si donc le Monde a commencé d'exister, avant le Monde, la Matière fut. Or la Matière ne peut être sans la Forme, et la Matière du Monde unie à la Forme, c'est le Monde même. Partant, avant que le Monde ne commençât d'être, le Monde était, ce qui est impossible. »

Nous aimerions à trouver ici, sous la plume de Saint Thomas, la vigoureuse réplique qu'Al Gazâli opposait à cet argument et que nous rappelions il y a un instant. La possibilité qui précède

1. SANCTI THOMÆ AQUINATIS *Summa theologica*, Pars prima, quæst. XLVI, art. I : Utrum universitas creaturarum semper fuerit. *Expositio super libris Aristotelis de Cælo et Mundo*, lib. I, lect VI.
2. Voir : Troisième partie, ch. III, § I ; t. IV, pp. 508-510 — Ch. VII, § I.
3. SANCTI THOMÆ AQUINATIS *Summa theologica*, loc. cit.

le Monde n'est pas quelque chose, la Matière, qui ait une existence en puissance ; c'est simplement l'objet d'un certain jugement par lequel la raison déclare que l'existence du Monde n'est pas contradictoire.

Cette réplique, Thomas d'Aquin va la donner, en effet, mais incidemment et comme à la hâte ; il semble qu'il craigne d'y insister, qu'il ne veuille pas la presser, de peur de ruiner le fondement principal de cette Philosophie péripatéticienne sur laquelle il prétend asseoir sa Théologie. « Avant que le Monde ne fût, dit-il, il était possible que le Monde fût, non pas selon cette puissance passive qui est la Matière, mais selon la puissance active de Dieu ; ou bien encore, il était possible, de cette possibilité selon laquelle on dit que quelque chose est possible d'une manière absolue, non en vertu de quelque puissance, mais par la seule comparaison des termes qui ne répugnent pas entre eux (*et etiam secundum quod dicitur aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum qui sibi non repugnant*) ; c'est de la sorte que *possible* s'oppose à *impossible*. »

C'est bien l'argument d'Al Gazâli que sous une forme très sommaire, nous venons de lire en dernier lieu ; il nie que la possibilité soit un mode d'existence ; il en fait une simple absence de contradiction. Quant à celui qui le précède, Averroès l'attribuait à Jean Philopon. « Jean le Chrétien, écrit le Commentateur [1], pense que la possibilité réside seulement dans l'agent, selon ce qu'Al Fârâbi a rapporté. »

XI

CONCLUSION

Dans l'œuvre immense de Saint Thomas d'Aquin, ce que nous avons recueilli est fort peu de chose. Peut-être est-ce assez, cependant, pour que nous puissions deviner les combats que la Philosophie et le Dogme ont dû se livrer dans la raison de l'Ange de l'École.

1. Averrois Cordubensis *Commentarius in libros Metaphysicæ Aristotelis ;* In Aristotelis lib. XIIm Averrois lib. XIus comm. 18. — Nous n'avons pas rencontré cet argument dans le *De Mundi æternitate* de Jean Philopon, et il ne paraît nullement conforme à la pensée de cet auteur.

Au fur et à mesure que Thomas d'Aquin a plus profondément médité sur les choses de la Philosophie, la Philosophie d'Aristote, prise sous la forme qu'Averroès admirait et préconisait, l'a sollicité d'un plus puissant attrait. Le premier des Scolastiques latins, il a vraiment saisi l'esprit de cette doctrine ; le premier, il a compris quelle force elle tirait de la précision des définitions et de la rigueur des raisonnements ; cette beauté pure, et comme géométrique, que le Péripatétisme tirait de sa perfection logique, il a su la préférer à la poétique abondance des discours néo-platoniciens. Cette forme simple et claire, ennemie des équivoques, il l'a mise en tout ce qu'il a écrit, et là même où il a combattu les enseignements du Stagirite. Par là, il a donné aux discussions de la Scolastique latine des habitudes qu'elles garderont après le temps de Saint Thomas, et jusque dans les écrits des adversaires de ce docteur.

D'ailleurs, toutes les fois que l'orthodoxie chrétienne n'était pas en jeu, Thomas d'Aquin a emprunté au Stagirite non seulement la forme de son argumentation, mais encore le fond même de sa pensée. Il a parfois pénétré cette pensée avec une profondeur et une exactitude qu'Averroès n'a pas toujours égalées ; mieux qu'Averroès, il eût mérité le titre de Commentateur que le Moyen-Age a décerné au Péripatéticien de Cordoue.

Garder en toutes choses, avec cette même fidélité, l'enseignement du Stagirite, c'eût été, à n'en pas douter, le très vif désir de Thomas d'Aquin ; sa foi catholique ne lui permettait pas de réaliser ce souhait, car sa perspicacité ne pouvait méconnaître l'hérésie que contenait mainte proposition d'Aristote.

Il eût pu s'en tenir, il est vrai, à l'exposition de la doctrine péripatéticienne, et laisser au Philosophe la responsabilité des propositions hérétiques qu'elle renfermerait ; il lui eût suffi de déclarer bien haut que ses écrits publiaient l'enseignement d'autrui et n'exprimaient pas ses propres opinions ; Albert le Grand, son maître, lui avait donné l'exemple d'une telle méthode.

Cette méthode, Saint Thomas d'Aquin n'eût assurément pas consenti à la suivre ; il la condamnait avec d'autant plus de fermeté que des exemples tout proches lui en montraient les dangers. Dans son écrit *Sur l'unité de l'intellect*, après avoir rappelé comment Siger de Brabant donnait l'unité de toutes les intelligences humaines pour proposition unanimement avérée auprès des Philosophes, il poursuivait en ces termes [1] : « Ce qui est plus grave

1. Sancti Thomæ Aquinatis *De unitate intellectus contra Averroem opusculum,* cap. V, circa finem.

encore, c'est que cet auteur ajoute aussitôt : « Je conclus nécessai-» rement que l'intelligence est numériquement une ; cependant, » par la foi, je tiens fermement le contraire. » Mais on ne peut conclure d'une manière nécessaire que ce qui est nécessairement vrai, et de cela, l'opposé est faux et impossible ; il résulte donc de son dire que par la foi, on croit le faux et l'impossible, c'est-à-dire ce que Dieu même ne peut faire. Les oreilles des fidèles ne sauraient supporter pareil langage. »

Saint Thomas ne donnera pas une proposition connue avérée en Philosophie s'il la reconnaît contraire au Dogme catholique ; il est donc clair qu'il lui faudra, en beaucoup de lieux, abandonner les positions prises par le Péripatétisme.

Dans cette retraite forcée, il reculera le moins possible ; il ne cédera le terrain que pied à pied ; là où le Néo-platonisme d'Avicenne lui offrira un terrain d'entente avec les enseignements de l'Église, il ne rompra pas en deçà de ce Néo-platonisme ; mais s'il lui faut derechef abandonner cette doctrine pour ne se pas mettre en désaccord avec la foi catholique, il renoncera à la soutenir ; il en viendra jusqu'à tenir les opinions où Al Gazâli avait justement reconnu la *Destruction des philosophies* d'Aristote et d'Avicenne.

Semblable retraite de philosophie en philosophie ne se peut exécuter sans recourir à de nombreux illogismes. La doctrine d'Aristote et la doctrine d'Avicenne sont deux systèmes parfaitement coordonnés, qui ne se peuvent concilier l'un avec l'autre ; les contradictions qui les opposent l'une à l'autre sont, parfois, quelque peu masquées par la similitude du langage ; mais elles se dévoilent à qui sait, sous des termes semblables, découvrir la différence des significations.

Cette similitude de langage entre ces deux systèmes incompatibles que sont le Péripatétisme et le Néo-platonisme, elle cache au lecteur superficiel les évolutions par lesquelles la pensée du *Doctor communis* glisse d'un système à l'autre ; mais ces changements, une faible attention suffit à les apercevoir. Quelles variations de sens, par exemple, au cours des théories thomistes que nous avons analysées, ne se sont-elles pas dissimulées sous la persistance du mot *matière* ? Lorsqu'il s'agissait d'établir la nature de la substance céleste, nous avons entendu ce mot garder sa pleine signification péripatéticienne et désigner tout ce qui existe en puissance. Lorsqu'il s'est agi de nier la nécessité de la Matière première, la Matière n'a plus représenté que ce sujet qui doit au gré d'Avicenne, précéder toute génération. Enfin, en vue de refuser l'éternité à cette Matière, l'existence en puissance dont le Péripa-

tétisme l'avait gratifiée s'est trouvée réduite à la seule possibilité logique, à une simple absence de contradiction qui n'est rien hors de la raison ; c'était la seule existence que l'auteur de la *Destruction des philosophies* eût concédée à la Matière première dont le Monde a été tiré. En suivant donc l'œuvre de Saint Thomas, nous avons vu ce terme de *matière* prendre, d'abord, le sens qui caractérise la doctrine d'Aristote et qui en est comme le premier fondement, puis traverser, en quelque sorte, le Néo-platonisme d'Avicenne, pour en venir enfin, d'atténuation en atténuation, à une signification qui ruine tous les systèmes péripatéticiens.

Nous pourrions signaler un changement d'attitude tout aussi marqué dans la position prise par Saint Thomas à l'égard du problème de l'individuation. Pendant longtemps, le *Doctor communis* soutient avec fermeté la thèse péripatéticienne et averroïste qui, dans la matière, met le principe d'individuation ; entre cette thèse et le dogme de la survie individuelle des âmes humaines, il tente une étrange conciliation ; mais contre les attaques d'un averroïste décidé à pousser jusqu'en leurs dernières conséquences les principes péripatéticiens, d'un Siger de Brabant par exemple, cette fragile théorie ne pourrait tenir ; pour repousser ces attaques, Thomas d'Aquin, dans son traité *De unitate intellectus*, opère un changement de front ; désormais, il passe sous silence la doctrine qui demande à la subdivision de la matière la raison d'être d'individus multiples au sein d'une même espèce ; il recourt à un axiome qu'Aristote a formulé, mais qu'il n'entendait sans doute pas opposer à cette doctrine ; il affirme que toute chose possède l'unité de la même façon qu'elle possède l'être, et que le principe d'individuation s'identifie avec l'existence même. C'est la doctrine dont Henri de Gand allait bientôt s'emparer pour l'opposer à la thèse péripatéticienne et averroïste qui met en la matière le principe d'individuation, à la thèse que Thomas d'Aquin avait constamment soutenue jusque-là.

Est-il rien qui puisse signaler plus clairement à notre regard les variations continuelles et profondes auxquelles Saint Thomas d'Aquin se trouvait condamné par son désir de concilier ces deux irréconciliables ennemies, la doctrine péripatéticienne et la doctrine catholique ?

Résumons-nous en essayant de répondre à cette question : Qu'est-ce que le Thomisme ?

Déclarons d'abord nettement que nous laissons entièrement hors de notre analyse le champ proprement théologique pour nous restreindre exclusivement au domaine philosophique, à celui que déli-

mitent la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote. Pour éviter tout malentendu, donnons à notre question cette forme plus restreinte et plus précise : Qu'est-ce que le Thomisme philosophique ?

Si, par Thomisme, on veut entendre une doctrine une et coordonnée qui appartienne en propre à Saint Thomas d'Aquin soit par les principes dont elle découle, soit par l'ordre qui en réunit et compose les diverses parties, nous pouvons, croyons-nous, formuler hardiment cette réponse : Il n'y a pas de philosophie thomiste.

Dans l'œuvre philosophique du *Doctor communis*, nous n'avons pas rencontré une seule proposition quelque peu notable dont nous puissions attribuer la paternité à ce maître ; il n'en est pas une au bas de laquelle nous ne puissions inscrire le nom de l'auteur à qui elle a été empruntée ; ici, nous reconnaissons la signature de Saint Augustin ou du Pseudo-Aréopagite ; là, le sceau d'Aristote, de Simplicius, d'Averroès ; ailleurs, celui d'Avicenne, d'Al Gàzali, de Moïse Maïmonide ; ailleurs encore la marque du *Livre des Causes*.

La vaste composition élaborée par Thomas d'Aquin se montre donc à nous comme une marquetterie où se juxtaposent, nettement reconnaissables et distinctes les unes des autres, une multitude de pièces empruntées à toutes les philosophies du Paganisme hellénique, du Christianisme patristique, de l'Islamisme et du Judaïsme.

Le Thomisme n'est donc pas une doctrine philosophique ; il est une aspiration et une tendance ; il n'est pas une synthèse, mais un désir de synthèse.

A la vue de ces philosophies multiples que, de Platon à Maïmonide, les sages de tout temps et de tout pays ont imaginées, Thomas d'Aquin éprouve une respectueuse admiration ; il ne peut douter que les méditations de tant de profonds penseurs n'aient abouti à découvrir en sa totalité la vérité physique et métaphysique ; si leurs systèmes semblent ne se pas accorder, c'est que chacun d'eux ne détient qu'une partie de cette vérité ; mais en les juxtaposant, en les combinant avec discernement, on finira par rassembler ces vues partielles de la vérité et par connaître dans son ensemble ce que la raison humaine en peut découvrir.

Lorsqu'on aura reconstitué de la sorte la partie de vérité que la méditation philosophique peut contempler, on ne manquera certainement pas d'en reconnaître l'accord avec cette autre partie de vérité que Dieu nous a révélée et qu'il nous enseigne par son Église.

Semblable donc à l'enfant qui cherche à rapprocher les uns des autres les morceaux dissociés d'un jeu de patience, Thomas d'Aquin juxtapose les fragments qu'il détache du Péripatétisme

et de tous les Néo-platonismes, convaincu que ces morceaux, si divers de figures et de couleurs, finiront par reproduire un harmonieux tableau, une image philosophique du dogme catholique.

Son désir de synthèse est si grand qu'il aveugle en lui le discernement du sens critique. Il ne lui vient pas à l'esprit que, de quelque manière qu'on les découpe et disloque, les doctrines d'Aristote, du *Livre des Causes*, d'Avicenne n'arriveront jamais à se raccorder les unes aux autres, qu'elles sont radicalement hétérogènes et incompatibles, et surtout qu'elles sont inconciliables avec la foi chrétienne. Lorsqu'entre les fragments juxtaposés, le désaccord éclate trop criant, il ne désespère cependant pas du succès ; il pense seulement qu'il avait établi un rapprochement maladroit et, dans un autre ouvrage, il réunit les mêmes morceaux suivant un ordre nouveau. Parfois, sa conviction que les diverses philosophies sont concordantes le porte à imiter l'enfant dont la main presse un peu trop fort sur les pièces du jeu rebelles à l'engrenage qu'on veut leur imposer ; il force et déforme le sens ou même la lettre de certains passages ; peut-il songer que les principes de Boëce ou ceux du *Livre des Causes* sont à jamais inconciliables avec la doctrine d'Avicenne ?

CHAPITRE XIII

SIGER DE BRABANT

Afin d'accorder la Philosophie avec le Dogme, Saint Thomas d'Aquin avait dû, à maintes reprises et en dépit de ses préférences, se montrer infidèle aux principes d'Aristote et recevoir ceux d'Avicenne ; ceux-là mêmes, il avait dû souvent les abandonner. Albert le Grand, déjà, et bien qu'il prétendît exposer simplement les opinions des philosophes sans prendre à son propre compte leurs affirmations hétérodoxes, avait, bien souvent, atténué ou corrigé ce que les propositions d'Aristote ou d'Avicenne avaient de trop formellement hérétique. Ni l'un ni l'autre des deux grands docteurs dominicains ne pouvait passer pour interprète exact de la pensée péripatéticienne ou de la pensée néo-platonicienne.

Parmi les contemporains d'Albert et de Thomas, ceux qui étaient quelque peu versés en l'étude des philosophes ne pouvaient manquer de reconnaître cette vérité ; il s'en trouva pour l'affirmer nettement ; parmi ceux-ci, le plus marquant fut, sans doute, Siger de Brabant [1].

Siger de Brabant, maître ès arts de l'Université de Paris, apparaît dans l'histoire à la date du 27 août 1266 [2] ; à ce moment, il venait de jouer un rôle important dans de graves désordres qui avaient mis aux prises, au sein de l'Université, la nation Française avec les nations Picarde, Normande et Anglaise.

De l'activité intellectuelle de Siger, il nous reste quelques monuments dont nous devons la publication au R. P. Pierre Mandonnet. Parmi ces écrits, il en est qui sont exclusivement consacrés à la Logique. Les *Quæstiones logicales* [3], dont nous ne possédons

1. Pierre Mandonnet, O. P. *Siger de Brabant.* Première partie : *Etude critique* ; Louvain, 1911. Seconde partie : *Textes inédits* ; Louvain, 1908 (*Les Philosophes Belges, Textes et Etudes,* t. V et t. VI).
2. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Première partie, pp. 80-83.
3. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Seconde partie, pp. 53-61.

qu'une partie, considèrent surtout le problème des universaux. L'art de délier les sophismes s'exeerce en l'opuscule intitulé [1] : *Quæstio utrum hæc sit vera; Homo est animal, nullo homine existente.* Cet art s'exerce aussi par la discussion des *Impossibilia* [2].

Les *Quæstiones naturales* ont pour objet l'examen de quelques difficultés de Métaphysique.

Deux traités, enfin, se proposent de développer l'enseignement donné par les Philosophes en des points où cet enseignement est en désaccord avec le Dogme catholique ; ils prétendent montrer quels corollaires on doit tirer de cet enseignement lorsqu'on ne lui veut faire subir aucune altération propre à l'accorder avec la foi. Le premier de ces traités [3] est institulé : *De æternitate mundi ;* le second [4] : *Quæstiones de anima intellectiva.*

Parmi les opuscules de Siger de Brabant, il en est un dont le titre étrange attire, tout d'abord, l'attention. *Cette proposition : L'homme est un être animé, peut-elle demeurer vraie alors même qu'il n'existerait aucun homme ?*

Une page du commentaire de Robert Grosse-Teste sur les *Seconds Analytiques* d'Aristote nous a montré [5] comment cet énoncé de forme étrange posait cet important problème : Une espèce peut-elle être perpétuelle, alors que les individus qui lui appartiennent périssent sans cesse ? L'évêque de Lincoln a marqué deux façons de concilier l'éternité de l'espèce avec la continuelle destruction des individus. On peut admettre la solution platonicienne : En dehors de l'existence actuelle des individus, existence qui, pour chacun d'eux, ne dure qu'un temps, l'espèce possède une existence idéale, au sein d'un monde archétype, et cette existence est éternelle. On peut aussi admettre la solution péripatéticienne : L'espèce n'a aucune existence distincte de celle des individus qui la représente, mais toute espèce est toujours, en quelque lieu de l'Univers, représentée par quelque individu ; c'est la perpétuelle génération d'individus nouveaux qui assure la perpétuité de l'espèce.

1. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Seconde partie, pp. 63-70.
2. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Seconde partie, pp. 71-94. Clemens Baeumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant, eine philosophische Streitschrift aus dem* XIII *Jahrhundert.* Par une étrange erreur, qu'il tenait d'Hauréau, M. C. Baeumker a pris les textes des *Impossibilia* qu'il s'agit de résoudre en cet écrit pour des thèses réellement soutenues par Siger ; il a cru que les solutions des *Impossibilia* étaient des réfutations de ces thèses. Voir : P. Mandonnet, *Op. laud.*, Première partie, pp. 121-127.
3. P. Mandonnet, *Op laud.*, seconde partie, pp 129-142
4. P. Mandonnet, *Op laud.*, seconde partie, pp. 143-171.
5. Voir : Troisième partie, Ch. IX, § IV.

Entre ces deux hypothèses différentes, Robert Grosse-Teste, dans son Commentaire aux *Seconds Analytiques* était demeuré en suspens. Il connaissait, en effet, une troisième solution, qu'il tenait pour vraie ; l'espèce n'est pas éternelle, son idée seule est éternelle, et cette idée n'est pas distincte du Verbe de Dieu, forme première de l'Univers.

Albert le Grand ne se contente pas de cette solution dictée par Saint Augustin ; il admet pleinement que l'essence spécifique a son existence propre, indépendante de l'existence actuelle des individus.

« L'essence de chaque chose, dit-il [1], doit être considérée de deux manières diverses. D'une première façon, en effet, elle peut être considérée comme une nature différente de la matière ou du support dans lequel elle réside, quel que soit d'ailleurs ce support ; d'une autre façon, on la doit considérer en tant qu'elle est dans la matière ou dans le support qui lui confère l'individualité par le fait même qu'elle réside en lui.

» De la première façon, on la peut encore considérer à deux points de vue.

» D'un premier point de vue, elle est une essence séparée de la matière et résidant en elle-même ; c'est en la considérant de la sorte qu'on la nomme essence ; elle est une certaine chose unique, existant en elle-même et qui n'a pas d'autre existence que cette existence essentielle. De cette façon, il y a une seule essence [pour tous les individus de même espèce].

» D'un second point de vue, elle se montre apte à se communiquer ; cette aptitude se rencontre en elle parce qu'elle est une essence propre à donner l'être à des individus multiples, alors même qu'elle ne donnerait jamais cet être. De cette façon, elle reçoit proprement le nom d'universel...

» La matière ne fait aucunement partie de l'être véritable d'une chose ; aucune chose n'est intelligible par sa matière, mais seulement par sa forme ; partant, puisque l'universel est l'objet propre de l'intelligence, il est clair que l'existence à l'état d'universel appartient à la forme et point à la matière ; toute forme, en effet, est capable de se communiquer [à de multiples individus], tandis que la matière est incommunicable... puisque l'individu est individu par la matière...

» L'universel est donc dans l'essence d'une chose en tant que

1. Alberti Magni *Liber de intellectu et intelligibili*. Tractatus II : De per se intelligibili. Capp. II et III.

cette essence est apte à exister simultanément tout entière en plusieurs individus..

» Cette aptitude de l'essence à se communiquer précède la matière et le composé ; aussi est-il évident que cette proposition : L'homme est un être animé demeure vraie, alors même qu'il n'existerait aucun homme particulier (*Patet quod nullo existente homine particulari, adhuc hæc est vera : Homo est animal*). Et il en est de même des autres locutions analogues...

» La science a pour objets des choses perpétuelles ; elle est perpétuelle et indestructible, car elle n'a pas d'autre fondement que cette aptitude à se communiquer dont est douée la forme, dont est douée l'essence, ainsi que les propriétés et distinctions de cette aptitude ; or tout cela demeure perpétuel et indestructible, que les choses particulières existent ou non. »

C'est la solution platonicienne qu'Albert le Grand nous propose d'adopter sans réticence ; Avicenne n'était pas plus formel que lui [1].

« *Utrum hæc sit vero : Homo est animal, nullo homine existente ?* » C'est sous ce titre que Siger de Brabant traite de la distinction entre l'essence et l'existence. Ce titre seul suffirait à nous faire deviner que Siger, en son opuscule, vise Albert le Grand. Mais il prend soin de nous assurer que nous avons deviné juste et de rappeler [2] ce qu' « Albert de Cologne » a dit dans son *Libellus de intellectu et intelligibili*.

L'opinion de Siger est, d'ailleurs, directement contraire à celle d'Albert. « Si l'on supprime les hommes individuels [3], on supprime ce sans quoi la nature humaine ne peut pas être et, donc, on supprime la nature humaine. Ces individus une fois détruits, l'homme ne continue pas d'être quelque chose dans la réalité de la nature ; il ne reste ni être animé ni quelque autre chose que ce soit... » Partant, cette proposition : L'homme est un être animé, perdrait tout sens si, en la formulant, on admettait en même temps qu'il n'existe aucun homme.

Siger de Brabant nie donc d'une manière radicale que l'espèce ait quelque existence idéale, perpétuelle, distincte de l'existence en acte des individus périssables.

Le traité *De l'âme douée d'intelligence* est expressément dirigé contre Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin ; il se propose de montrer que ces auteurs se sont écartés de la véritable doc-

1. Voir : Quatrième partie, Ch. XII, § V.
2. Pierre Mandonnet, *Op. laud.*, seconde partie, p. 67.
3. Pierre Mandonnet, *loc. cit.*, p. 68.

trine péripatéticienne et de restaurer le sens exact de la pensée d'Aristote : « Les deux hommes [1] qui tiennent le premier rang en Philosophie *(præcipui viri in Philosophia)*, Albert et Thomas, disent que la substance de l'âme intelligente est unie au corps et lui donne son existence, mais que le pouvoir de l'âme intelligente est séparé du corps car, pour opérer, elle ne se sert pas de cet instrument qu'est le corps... Ces deux hommes s'écartent de l'intention du Philosophe et, d'autre part, ils ne démontrent pas ce qu'ils avancent. »

Le *De unitate intellectus contra Averroem*, que Saint Thomas d'Aquin avait composé, sans doute en 1270 [2], était une réponse à un article de Siger sur le même sujet. Par une étude attentive des textes et par un passage de Jean de Jandun, le R. P. Chossat [3] a prouvé jusqu'à l'évidence que ce premier article de Siger était perdu ; l'opuscule que nous possédons de lui *Sur l'âme intellectuelle* est une riposte à Saint Thomas d'Aquin.

Tout en affirmant que la Philosophie, rigoureusement suivie jusqu'en ses dernières conséquences, donnait des propositions fort différentes de celles qu'Albert et Thomas avaient admises, Siger se défend vivement d'accepter ces propositions hétérodoxes. Il exposait la doctrine des Philosophes, mais il se déclarait fermement attaché à l'enseignement de l'Église ; ses protestations, en ce sens, se répètent à plusieurs reprises au cours du traité *De anima intellectiva*.

« C'est cela, disons-nous [4], que le Philosophe a pensé de l'union entre le corps et l'âme intelligente ; toutefois, si l'opinion de la sainte Foi catholique est contraire à cette opinion du Philosophe, c'est celle-là que nous voulons préférer, de même qu'en toute autre circonstance. »

La multiplicité des corps entraîne-t-elle, pour l'âme intelligente, une égale multiplicité ? « J'ai longtemps regardé comme douteuses [5] la voie que doit suivre la raison naturelle en la solution du susdit problème, et l'opinion que le Philosophe avait conçue touchant cette question ; dans un semblable doute, il se faut fermement attacher à la Foi, qui surpasse toute raison humaine ».

Ce langage était-il sincère ? Albert le Grand n'avait cessé d'en

1. P. Mandonnet, *Op. laud.*, seconde partie, p. 152.
2. P. Mandonnet, *Op. laud*, Première partie, pp. 103-110.
3. R. P. Marcel Chossat, S. J., *Saint Thomas d'Aquin et Siger de Brabant* (*Revue de Philosophie*, XIVe année, 1914, t. XXIV, pp. 553 sqq., et t. XXV, pp. 25 sqq.).
4. P. Mandonnet, *Op. laud.*, seconde partie, pp. 156-157.
5. P. Mandonnet, *Op. laud.*, seconde partie, p. 169.

tenir un tout semblable : et, bien loin de mettre en doute la bonne foi du docte dominicain, l'Église l'avait comblé d'honneur. Les contemporains avaient des moyens d'information qui nous sont inconnus ; après avoir entendu, de la bouche de Siger, les protestations qu'ils avaient déjà ouï de la bouche d'Albert, ils portèrent, sur ces deux hommes, des jugements fort différents. Le 23 octobre 1277, l'inquisiteur de France, Linon du Val, citait Siger à son tribunal afin qu'il y répondit de l'accusation d'hérésie [1]. Le P. Mandonnet paraît avoir bien établi [2] que Siger « en appela à la Cour de Rome. Son procès a été jugé. Siger a été condamné à l'internement dans la Curie. C'est ainsi qu'il l'a accompagnée dans ses déplacements. Il est mort au temps où elle résidait à Orvieto, 1281-1284, assassiné par le clerc demi-dément qui était à son service ».

Siger de Brabant excelle à montrer comment un esprit qui fait abstraction de tout l'enseignement catholique pour se mettre à l'école des seuls philosophes de l'Antiquité, ne peut pas ne point aboutir à des propositions directement contraires à la foi. L'incompatibilité du Dogme chrétien et des principes péripatéticiens se manifeste avec éclat dans ses écrits. Pour mieux mettre en évidence cette incompatibilité, il lui arrive de prendre la doctrine aristotélicienne sous la forme même que Thomas d'Aquin lui donnait. Ainsi fait-il lorsqu'il se propose de montrer que l'intelligence active est unique en tous les hommes, et, plus généralement, de prouver que la forme spécifique, bien loin de se multiplier en raison des corps multiples des individus d'une même espèce, demeure la même en tous les individus. Pour établir cette proposition, il a soin de définir le principe d'individuation exactement comme Saint Thomas l'a défini.

« Deux individus de même espèce, dit-il [3], ne diffèrent pas par la forme, la forme, en effet, n'est pas, en eux, substantiellement divisée. La matière de cet individu-ci n'est pas, non plus, par elle-même, séparée de la matière de cet individu-là. Un individu diffère d'un autre individu de même espèce en ce que l'un de ces individus possède la forme, dans la matière, sous certaines dimensions bien déterminées ou sous une désignation *(suppositio)* bien déterminée ; cette forme est, par exemple, située ici ; un autre individu

1. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Première partie, pp. 253-255.
2. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Première partie, pp. 262-286.
3. Sigeri de Brabantia *Quæstiones de anima intellectiva*. VII. Utrum anima intellectiva multiplicetur multiplicatione corporum humanorum (P. Mandonnet, *Op. laud.*, seconde partie, pp. 167-168).

possède aussi la forme de son espèce, mais elle est située ailleurs. En chacun de ces deux individus, la forme n'est pas différente de la forme considérée en elle-même et dans sa propre substance, attendu qu'une telle division des formes déterminerait une diversité spécifique ; les deux individus possèdent l'un et l'autre une même forme, une forme indivise, exempte de toute division qui atteigne la forme même. Et lorsque nous disons qu'en l'un de ces individus et en l'autre, cette forme est unique, d'une unité substantielle, et qu'elle est seulement située ici et là, qu'on n'aille pas s'en étonner ; lorsque nous parlons, en effet, d'une forme unique, douée d'unité substantielle, nous n'entendons pas parler d'une chose qui soit prise d'une manière individuelle, mais bien d'une manière spécifique, car, par elle-même, une forme matérielle n'est pas individualisée. Or, qu'une chose spécifiquement unique existe, à la fois, dans plusieurs individus, qu'elle se trouve, en même temps, ici et là, il n'y a rien d'impossible à cela. Lorsqu'un individu d'une certaine espèce est engendré à l'aide d'une matière privée, jusqu'alors, de cette forme et de cette espèce, il ne faut pas croire qu'il y ait génération d'une forme autre que la forme préexistante, si par *autre* on entend quelque chose qui porterait sur la substance, prise en elle-même, de cette forme ; la forme qui est engendrée est, en ce qui concerne la forme même, la même que celle qui se trouvait auparavant dans une autre partie de la matière. Il n'y a rien de contradictoire, en effet, à ce qu'une chose qui est spécifiquement la même puisse, en même temps, préexister et être engendrée. De même, d'ailleurs, que dans les individus, la forme n'est pas divisée par elle-même, ni directement ni indirectement, de même la matière est, elle aussi, indivise. La matière, en effet, ne se divise pas par elle-même, mais seulement par le fait qu'elle est placée ici ou là. »

Avec une grande habileté, Siger de Brabant a su s'emparer des précisions mêmes que Thomas d'Aquin avait introduites dans l'étude de la Matière première et du principe d'individuation ; il s'en est servi pour justifier avec plus de force la théorie néo-platonicienne qui, à tous les individus humains, attribue une intelligence active unique et indivise, forme spécifique de l'homme.

Siger ne se montre pas moins habile dialecticien lorsqu'il entreprend de démontrer comment les principes d'Aristote sont absolument réfractaires à l'opinion que le Monde a commencé d'exister ou simplement à l'opinion qu'une espèce, telle que l'espèce humaine, a commencé d'être.

« Supposons que la totalité des être causés [1] ait, à un certain moment, été non-existante ; c'est ce qu'ont prétendu, selon ce que dit Aristote au XII[e] livre de la *Métaphysique* [2], certains poëtes, théologiens et physiciens ; la puissance aurait alors, d'une manière absolue, précédé l'acte.

» De même, si quelque espèce de l'être, prise en sa totalité, l'espèce humaine par exemple, avait commencé d'exister, alors, [avant son commencement,] elle n'eût jamais préexisté en acte, comme certains pensent l'avoir démontré ; en ce cas, pour cette espèce, la puissance d'exister en acte précéderait d'une manière absolue l'existence en acte.

» Ces deux propositions sont également impossibles.

» Cela se voit clairement pour la première.

» En effet, si, à une certaine époque, l'universalité totale des êtres avait été en puissance, en sorte qu'il n'y ait, parmi les êtres, aucune chose qui soit totalement en acte, qui, toujours, agisse et meuve d'une manière actuelle [3], les êtres et le Monde n'eussent alors aucunement existé, si ce n'est en puissance, et la Matière aurait, d'elle-même, passé à l'acte, ce qui est impossible. Aussi Aristote et son Commentateur déclarent-ils, au XII[e] livre de la *Métaphysique*, qu'en attribuant aux choses un repos d'une durée infinie, suivi du mouvement, on admet que la Matière est mobile d'elle-même.

» Il est clair également que la seconde proposition est impossible. En effet, le premier Mobile, le premier Agent est toujours en acte ; il n'y a rien en lui qui soit en puissance avant d'être en acte ; il meut donc sans cesse et fait sans cesse tout ce qu'il ne fait pas par l'intermédiaire du mouvement. Puis donc qu'il meut sans cesse et qu'il agit ainsi sans cesse, il en résulte que nulle espèce de l'être ne peut passer à l'acte qui n'y ait déjà précédemment passé ; en sorte que les choses qui ont déjà existé reviennent sous la même espèce suivant un cycle ; ainsi en est-il des opinions, des lois, des religions ; par là, les choses inférieures par-

1. Sigeri de Brabantia *De æternitate Mundi*, III. P. Mandonnet, Op. laud., seconde partie, pp. 139-140 Il semble que le mot *causés* (*causatorum*) doive être biffé ; sinon, la suite du raisonnement ne se comprendrait pas.

2. C'est en effet ce que dit Aristote au chapitre VI du livre XI (numéroté XII au XIII[e] siècle) de la *Métaphysique ;* Aristote parle seulement des théologiens et des physiciens, mais point des poëtes. Il ne semble donc pas que l'on puisse, comme le P. Mandonnet (*Op. laud.*, Première partie, p. 193) voir dans ce passage, qui n'est qu'une citation d'Aristote, une impiété de Siger de Brabant.

3. On voit que la doctrine que Siger réfute ici n'est pas celle de la création, mais celle qui ferait sortir tous les êtres d'un néant absolu où Dieu lui-même n'existerait pas.

courent un cycle déterminé par la circulation des corps supérieurs, bien que le retour périodique de certaines de ces choses ne soit pas, à cause de son ancienneté, demeuré dans la mémoire des hommes. Ces propositions, nous les formulons selon l'opinion du Philosophe, mais nous ne les affirmons pas comme vraies. »

En donnant ces assertions comme le résumé de la véritable pensée d'Aristote, Siger, très certainement, ne dupait pas son lecteur.

Il ne le dupait pas non plus lorsqu'il proclamait le désaccord qui existe entre la Philosophie péripatéticienne et ces propositions, souvent affirmées par Saint Thomas d'Aquin : L'âme humaine et les cieux ont eu commencement, mais ils n'auront pas de fin ; leur durée, bornée dans le passé, n'a pas de limite dans l'avenir.

« L'âme intelligente et incorruptible, disait Siger [1], a la vertu de toujours être. Cette vertu, si elle ne l'a pas reçue, c'est qu'elle a toujours existé dans le passé. Si elle l'a reçue alors qu'elle ne l'avait pas, ou bien elle était en puissance de l'avoir ou bien elle ne l'était pas. Or, si, par sa nature, il était impossible qu'elle eût cette vertu, elle ne la tiendrait pas d'un autre ; car ce qui, par soi ou par sa propre nature, ne peut pas être, ne reçoit pas l'existence d'ailleurs. D'autre part, supposons qu'elle ait reçu cette vertu alors qu'elle en était en puissance ; toute vertu d'exister qui est précédée par la puissance à cette même vertu est une vertu qui a son existence en la matière ; la vertu d'exister de l'âme intelligente serait une vertu d'exister matérielle et, partant, corruptible ; l'âme intelligente ne serait pas éternelle dans l'avenir.

» Si donc l'âme intelligente est éternelle dans l'avenir, il faut qu'elle ait reçu cette vertu d'exister de telle façon qu'on ne puisse pas dire qu'elle ne l'a pas toujours eue auparavant. Elle a, dès lors, toujours possédé la vertu d'exister, et elle est éternelle dans le passé comme elle est éternelle dans l'avenir.

» Aussi trouve-t-on des choses qui, tantôt n'existent pas, et qui, tantôt, existent pendant un temps fini ; ce sont des êtres corruptibles, car leur existence a eu commencement. On rencontre aussi des choses qui n'existent jamais ; telles sont les choses impossibles, comme la chimère. Enfin on trouve des êtres qui ont toujours existé dans le passé et qui, toujours, existeront dans l'avenir. Mais dans Aristote, on ne trouve jamais d'êtres éternels dans le passé et point dans l'avenir, ni d'êtres éternels dans l'avenir mais

1. SIGERI DE BRABANTIA *Quæstiones de anima intellectiva*, V. Utrum anima intellectiva sit æterna in præterito, P. MANDONNET, *Op. laud.*, seconde partie, p. 159.

point dans le passé, comme on le voit au premier livre *Du Ciel et du Monde*. »

Siger de Brabant n'a pas prétendu qu'il enseignait la vérité à ses contemporains, mais seulement qu'il leur exposait la pensée d'Aristote. A-t-il atteint son but ? Il serait puéril de le contester. Même alors que ses propositions ne se pourraient autoriser d'un texte formel du Stagirite, elles sont très nettement dans le sens de la Philosophie péripatéticienne. Les raisonnements de Siger sont dominés par cette idée : Pouvoir être, c'est être déjà d'une certaine manière, c'est être en puissance, et l'existence en puissance, c'est la matière. Or, c'est bien l'idée maîtresse de toute la Philosophie d'Aristote, celle qu'on ne peut admettre sans être, en quelque mesure, péripatéticien ni rejeter sans sortir du Péripatétisme. Parlons franc ; de tous les auteurs du XIII[e] siècle, Siger de Brabant est le seul qui nous présente l'authentique pensée d'Aristote, sans mélange, sans déformation, sans réticence.

Dans les écrits d'Albert le Grand et, plus encore, dans ceux de Saint Thomas d'Aquin, le Péripatétisme se montrait atténué, imprégné de Néo-platonisme, dépouillé de plusieurs de ses thèses essentielles ; il semblait alors qu'il fût possible de le concilier avec l'enseignement de l'Église catholique. Ceux qui, comme Siger de Brabant, se sont mis à l'école d'Averroès, ont restauré ce Péripatétisme altéré ; au système d'Aristote ils ont rendu sa rigidité logique.

A la vue de cet Aristotélisme qui se montrait à elle sans déguisement et tout nu, la Scolastique chrétienne comprit quelles seraient les conditions du vainqueur si elle se laissait conquérir par cette doctrine. Il lui faudrait déclarer faux tout l'enseignement de l'Église catholique, ou bien il lui faudrait admettre que deux doctrines contradictoires peuvent être également vraies, l'une parce qu'elle est enseignée par l'Église, l'autre parce qu'elle est démontrée par la raison des Philosophes ; il lui faudrait, en un mot, sacrifier sa foi ou son bon sens. Son parti fut vite pris ; elle sacrifia la Philosophie païenne.

ERRATA

Page 16, ligne 26, c'est au sein la Science de Dieu... *lire* : c'est au sein de la Science de Dieu.
Page 18, ligne 5 en remontant, *lire* existence *au lieu de* existenee.
Page 67, ligne 9 en remontant, *lire* : Περὶ φύσεως μερισμοῦ *au lieu de* Περὶ φύσεωσμ ερισμοῦ.
Page 174, ligne 6, un véritable, *lire* : une véritable.
Page 197, ligne 9, rationnalisme, *lire* : rationalisme.
Page 230, ligne 3, Iraël, *lire* : Israël.
Page 414, ligne 3 en remontant, capables, *lire* : capable.
Page 418, ligne 11 en remontant ; De sommo, *lire* : De somno.
Page 419, ligne 9 en remontant, inlligibili, *lire* : intelligibili.
Page 434, ligne 18 en remontant, il a existé, *lire* : il n'a existé.
Page 440, ligne 5, deux Albert se sont succédés, *lire* : se sont succédé.
Page 510, note 1, exmateria, *lire* : ex materia.
Page 553, note, aminata, *lire* : animata.

TABLE DES AUTEURS CITÉS DANS CE VOLUME

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

Q

R

S

T

U

W

X

Y

TABLE

DES MANUSCRITS CITÉS DANS CE VOLUME

TABLE DES MATIÈRES DU TOME V

TROISIÈME PARTIE

LA CRUE DE L'ARISTOTÉLISME

(Suite)

CHAPITRE IV

AVICÉBRON

CHAPITRE V

SCOT ÉRIGÈNE ET AVICÉBRON

CHAPITRE VI

LA KABBALE

CHAPITRE VII

MOÏSE MAÏMONIDE ET SES DISCIPLES

CHAPITRE VIII

LES PREMIÈRES INFILTRATIONS DE L'ARISTOTÉLISME DANS LA SCOLASTIQUE LATINE

CHAPITRE IX

GUILLAUME D'AUVERGNE, ALEXANDRE DE HALES, ET ROBERT GROSSE-TESTE

CHAPITRE X

LES QUESTIONS DE MAITRE ROGER BACON

CHAPITRE XI

ALBERT LE GRAND

CHAPITRE XII

SAINT THOMAS D'AQUIN

CHAPITRE XIII

SIGER DE BRABANT

LAVAL. — IMPRIMERIE L. BARNÉOUD ET Cie.


WELLESLEY COLLEGE LIBRARY
3 5002 03061 5186